GUILLERMO DE OCKHAM, PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO MODERNO

Juan Luis Lemaître del Campo.

Santiago, Chile

2025

© 2025 Juan Luis Lemaitre del Campo
juanluislemaitre@gmail.com

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

ISBN 978-1-257-98194-6
Imprint: Lulu.com

Editorial Hernán Cortés

OCKHAM COMO PUNTO DE PARTIDA DEL NOMINALISMO RADICAL Y EL CRITICISMO ANTIMETAFÍSICO EN LA TRANSICIÓN A LA MODERNIDAD

El título de esta obra, *Guillermo de Ockham, Punto de Partida del Pensamiento Moderno*, subraya la posición pivotal de Ockham en la transición de la filosofía medieval a la moderna, caracterizada por un giro hacia el criticismo antimetafísico y el voluntarismo. Esta designación no implica que Ockham sea el único origen, sino que representa un momento fundacional en el que se articulan tesis que rompen con la síntesis escolástica y anticipan problemáticas centrales de la modernidad, como el escepticismo, la primacía de la voluntad sobre el intelecto y la reducción del conocimiento a lo singular y contingente.

En primer lugar, Ockham inicia la *via modernorum* mediante su nominalismo radical, que niega la existencia extramental de universales y reduce las esencias a meros signos mentales. Esto contrasta con el realismo moderado de Tomás de Aquino, quien sostiene que los universales, aunque existen *in mente* como abstracciones, tienen fundamento real en las cosas: "*Universale est in anima secundum actum intelligendi, sed habet fundamentum in re*" (El universal está en el alma según el acto de inteligir, pero tiene fundamento en la cosa) (*Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 2)[1]. Ockham, al rechazar este fundamento, limita el conocimiento científico a proposiciones hipotéticas y suposicionales, abriendo un hiato entre lo lógico y lo ontológico que anticipa el subjetivismo cartesiano y el empirismo lockeano.

En segundo término, su voluntarismo, derivado de la *potentia absoluta Dei*, subordina la necesidad ontológica a la voluntad divina, generando un contingentismo universal donde el orden cósmico es fáctico y no esencial. Aristóteles define lo necesario como aquello que no puede ser de otro modo: "τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν" (*Metaphysica* IV, 5, 1009a 32-33: "Lo necesario no puede ser de otro modo"). Santo Tomás integra esto al afirmar

[1] La gran mayoría de las traducciones del latín al español presentes en esta obra han sido realizadas por Grok, el modelo de IA desarrollado por xAI, con el fin de asegurar precisión terminológica y fidelidad al texto original.

que la potencia divina, aunque absoluta, está ordenada al bien: "*Potentia Dei absoluta est, sed ordinata ad bonum*" (La potencia de Dios es absoluta, pero ordenada al bien) (*Summa Theologiae* I, q. 25, a. 3:). Ockham, al priorizar la voluntad sin esta ordenación, hace arbitrario el orden moral y metafísico —un acto es bueno *quia volitum*, no *quia bonum*—, prefigurando el voluntarismo de Hobbes, Rousseau y Nietzsche, donde la voluntad humana o divina se erige como fuente de normatividad.

Esta ruptura explica su rol como punto de partida: al desontologizar los universales y privilegiar lo singular intuitivo, Ockham inaugura un criticismo que cuestiona la metafísica tradicional, influyendo en el cogito cartesiano (privilegio del acto subjetivo intuitivo) y en la semántica lógica moderna. Sin embargo, esta innovación no es mera decadencia, sino una radicalización empirista que, como argumentan intérpretes como Moody, libera el aristotelismo de residuos platónicos, aunque a costa de un escepticismo potencial en el orden sobrenatural. Así, Ockham marca el umbral donde la filosofía pasa de la integración medieval de fe y razón a la autonomía moderna del sujeto cognoscente.

I N D I C E

OCKHAM COMO PUNTO DE PARTIDA DEL NOMINALISMO RADICAL Y EL CRITICISMO ANTIMETAFÍSICO EN LA TRANSICIÓN A LA MODERNIDAD 2

ABREVIATURAS DE OBRAS PRINCIPALES Y CRONOLOGÍA ESPECULATIVA DE OCKHAM 10

PRESENTACIÓN: RELEVANCIA ACTUAL DEL PENSAMIENTO OCKHAMISTA Y FUENTES PRIMARIAS 11

INTRODUCCIÓN: VIDA, OBRAS Y FUNDAMENTOS NOMINALISTAS Y VOLUNTARISTAS DE OCKHAM 13

A) VIDA Y OBRAS ESPECULATIVAS Y POLÉMICAS DE GUILLERMO DE OCKHAM 13

1. Vida: Conflictos Eclesiásticos y Exilio en Múnich 13

2. Obras: Comentarios Lógicos, Teológicos y Polémicos 14

B) FUNDAMENTOS NOMINALISTAS Y VOLUNTARISTAS DEL PENSAMIENTO DE OCKHAM 16

1. Contingentismo Universal Derivado de la Potentia Absoluta Dei 16

2. Teoría del Conocimiento Intuitivo y Abstractivo en Relación con la Suposición 17

Intuición como conocimiento directo de singulares existentes: Evidencia de existencia y no existencia. 17

3. Principio de Economía Metafísica: *Non Sunt Multiplicanda Entia Sine Necessitate* 18

4. Consecuencias: Asimilación de Metafísica a Lógica y Voluntarismo Ético 20

C) EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y APORTES CONTEMPORÁNEOS EN LA INVESTIGACIÓN OCKHAMISTA 20

Aportes de Autores Contemporáneos (2013-2021) a la Metafísica y Lógica Ockhamistas 24

CAPÍTULO PRIMERO: CRÍTICA OCKHAMISTA AL REALISMO MODERADO Y AFIRMACIÓN RADICAL DEL SINGULAR COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN 29

A) CRÍTICA A LA *NATURA COMMUNIS* Y DISTINCIÓN FORMAL EN EL FORMALISMO ESCOTISTA 29

Exposición y refutación de la distinción formal escotista: Identidad real vs. distinción formal en la natura 29

Rechazo de la unidad menor que numérica: Contradicción en la coexistencia de unidades numérica y *comunis* 32

Comparación con el universal: *Natura communis* como equivalente a *universalis* incompleta. 33

B) REFUTACIÓN DEL FUNDAMENTO REAL DE LOS UNIVERSALES EN EL REALISMO MODERADO TOMISTA 36

Exposición de opiniones realistas moderadas: *Natura* como fundamento *in rebus* (*fundamentaliter in rebus*). 36

Crítica a la universalización por consideración intelectual: Denominación extrínseca insuficiente. 38

C) AFIRMACIÓN RADICAL Y EXCLUSIVA DEL SINGULAR COMO DATO INMEDIATO Y PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN 41

D) RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA OPCIÓN POR EL SINGULAR Y DEL RECHAZO A LA "*NATURA*". 47

CAPÍTULO SEGUNDO: DISTINCIÓN ENTRE CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO EN OCKHAM 51

A) EL PRINCIPIO DE ECONOMÍA APLICADO AL CONOCIMIENTO 51

B) CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO 52

1. Conocimiento intuitivo 60
2. Conocimiento abstractivo 67
3. "*Cognitiones intellectuales*" no universales 72
4. Abstracción y Realidad 75

C) DOS COROLARIOS. 76

Corolario I: Conocimiento intuitivo de la cosa no existente. 76

Corolario II: se da la noticia intuitiva de cosas puramente inteligibles. 84

CAPÍTULO TERCERO: INTENCIONES DEL ALMA COMO SIGNOS MENTALES 89

A) LA TEORÍA OCKHAMISTA DEL SIGNO 91

B) CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS LINGÜÍSTICOS. EL CONCEPTO 94

C) LA PÉRDIDA DE LA INTENCIONALIDAD 98

CAPÍTULO CUARTO: LA TEORÍA OCKHAMISTA DE LA SUPOSICIÓN 103

A) LA SUPOSICIÓN Y SUS CLASES 103

B) SUPOSICIÓN PERSONAL Y SIGNIFICACIÓN 108

Influencia de la Suppositio Personalis en la Semántica Moderna 113

C) SUPOSICIÓN Y VERIFICACIÓN 114

Verificación pragmática: Uso de términos para hacer verdadera la proposición 115

Significatividad restringida a suposición personal: Atomismo lógico y dicotomía singular-universal. 116

Juicio como acto voluntario: Reducción a afirmación supositiva 118

CAPÍTULO QUINTO: TEORÍA DE LA CIENCIA EN OCKHAM: SISTEMA LINGÜÍSTICO, CLASIFICACIÓN POR SUPPOSITIO Y PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES 121

Ciencia como agregado proposicional: Rechazo del sujeto formal 121

Necesidad hipotética: Proposiciones contingentes en tiempo presente 121

A) LA CIENCIA COMO SISTEMA LINGÜÍSTICO PROPOSICIONAL 124

B) CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS SEGUN LA "*SUPPOSITIO*" .. 126

Ciencia *rationalis:* Suposición simplex en segundas intenciones 126

Ciencia *realis*: Suposición personal por singulares *extra animam* 127

Hegemonía de suposición personal en ciencia real: Dicotomía lógica-ontológica 128

C) EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES Y LA SUPOSICIÓN 130

Universales como signos suponiendo por muchos: Neutralización de intencionalidad 130

CONCLUSIONES: IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METAFÍSICAS DEL OCKHAMISMO COMO PUNTO DE PARTIDA MODERNO 133

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS EN GUILLERMO DE OCKHAM 141

BIBLIOGRAFÍA: FUENTES PRIMARIAS, MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS Y ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE OCKHAM 147

ABREVIATURAS DE OBRAS PRINCIPALES Y CRONOLOGÍA ESPECULATIVA DE OCKHAM

In I Sent.	*Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio.*
In II Sent.	*Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum. Reportatio.*
Summa Logicae	*Summa Logicae.*
Exp. in Lib. Praed. Arist.	*Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis.*
Exp. in Lib. Elench	*Expositio Super Libros Elenchorum Aristotelis.*
Exp. in Lib. Peri Her. Arist.	*Expositio in Librum Peri Hermeneias Aristotelis.*
Quodl.	*Quodlibeta VII.*
Summ. Ph. Naturalis	*Philosophia Naturalis vel Summulae in Libros Physicorum.*

He utilizado -salvo en el caso de los *Quodlibeta*, obra a la que sólo he tenido acceso indirectamente- la edición **Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura**, Nueva York, publicada a partir de 1967.

En cuanto a la cronología de las obras de Ockham los datos más relevantes son los siguientes[2]:

1. El Comentario a las Sentencias es anterior al año 1323.

2. La *Summa Logicae* es posterior, redactada aproximadamente entre 1323 y 1.326.

3. Las exposiciones al libro de Porfirio, al *Peri Hermeneias*, a los libros *Praedicamentorum* y los libros *Elenchorum,* son también anteriores a la *Summa Logicae.*

[2] Cfr. *Opera Phylosophica et Theologica* de Guillermo de Ockham. Tomo I, *Introduction*, cap. IV, "*De tempo et loco compositionis Summae Logicae*", pp. 47-55. Ed. Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventura, Nueva York, 1974

PRESENTACIÓN: RELEVANCIA ACTUAL DEL PENSAMIENTO OCKHAMISTA Y FUENTES PRIMARIAS

Relevancia: Nominalismo radical y voluntarismo como raíces del subjetivismo moderno

El estudio de Guillermo de Ockham es crucial para comprender las raíces de la filosofía moderna, pues su nominalismo radical y voluntarismo, al romper con la síntesis escolástica, inauguran la *via modernorum* y el criticismo antimetafísico, anticipando el subjetivismo cartesiano y el empirismo lockeano. Junto con Duns Scoto, Ockham prioriza la voluntad sobre el intelecto, subordinando la necesidad ontológica a la *potentia absoluta Dei*, como se evidencia en su rechazo a las esencias universales extramentales. Aristóteles define lo necesario en *Metaphysica* IV, 5 (1009a 32-33): *τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν* (lo necesario no puede ser de otro modo), pero Ockham lo restringe al orden lógico, generando contingentismo. Santo Tomás integra esto en *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 3: *Voluntas divina est causa omnium, sed secundum rationem boni* (La voluntad divina es causa de todo, pero según la razón del bien), preservando una ordenación al bien que Ockham disocia, haciendo el bien moral *quia volitum* (porque querido).

Fuentes primarias: Comentario a las Sentencias (Libros I-II), Summa Logicae, comentarios aristotélicos.

Este análisis busca esbozar las líneas del ockhamismo y sus conexiones posteriores, recurriendo a bibliografía clave como los estudios de Ángel Luis González sobre la teoría del conocimiento, André de Muralt sobre la intuición, y Teodoro de Andrés sobre el nominalismo como filosofía del lenguaje. Las fuentes primarias se centran en el Comentario a las Sentencias (Libros I y II), la *Summa Logicae* y comentarios aristotélicos, donde la suposición emerge como instrumento para el criticismo antimetafísico. El libro precede el núcleo temático con la crítica a los universales y la distinción intuitivo-abstractivo (Capítulos 1-2), analizando luego las intenciones como signos y la suposición personal (Capítulos 3-4), culminando en la teoría de la ciencia (Capítulo 5).

Agradecimientos

Agradezco a Juan Antonio Widow por su orientación en teoría del conocimiento, a Mirko Skárica por su apoyo, y a los profesores del Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Valparaíso.

INTRODUCCIÓN: VIDA, OBRAS Y FUNDAMENTOS NOMINALISTAS Y VOLUNTARISTAS DE OCKHAM

A) VIDA Y OBRAS ESPECULATIVAS Y POLÉMICAS DE GUILLERMO DE OCKHAM

1. Vida: Conflictos Eclesiásticos y Exilio en Múnich

Conflictos eclesiásticos, exilio en Múnich (1328) y rol como "Venerabilis Inceptor"

Guillermo de Ockham es un teólogo y filósofo inglés que nació aproximadamente en el año 1280, al parecer en Ockham, pequeña localidad al sur de Londres. Murió no se sabe cuándo ni dónde hacia el 1349. Se le suele llamar "*Venerabilis Inceptor*" debido tal vez a que sólo tuvo el título de bachiller o a que reuniendo los requisitos para el magisterio nunca lo ejerció, probablemente por lo discutido de sus doctrinas. En Oxford se atrajo los primeros intentos de condena por hereje de parte del canciller de la Universidad, J. Lutterrell. Este acudió al Papa Juan XXII, en Avignon, el año 1323. Ockham fue llamado el año siguiente a la corte pontificia donde se nombró un tribunal para juzgar la ortodoxia o heterodoxia de su pensamiento.

Después de tres años de deliberaciones la sentencia no satisfizo a Lutterrell por considerarla demasiado benévola, así que insistió con mayor dureza. En esas mismas fechas surgió otro problema que hizo pasar a segundo plano el de las doctrinas de Ockham. Se trata de un problema interno de la Orden Franciscana. En ella había surgido un movimiento herético -el de los "espirituales" o "*fratricelli*"-, encabezado por el mismo general de la Orden, Miguel Cesena, el cual sostenía que no era lícito poseer bienes materiales tanto en privado como en comunidad. Ockham se unió a Cesena y apoyados desde fuera por el Emperador Luis IV de Baviera -el cual, por motivos políticos, después de acusar al Papa de herejía, había hecho elegir un antipapa en Roma-, huyeron de Avignon el año 1328. La reacción de Juan XXII no se hizo esperar: excomulgó a los rebeldes y destituyó de su cargo de general a Cesena, el cual, no obstante, se siguió comportando como si continuase en el cargo y, como señal de que no aceptaba tal destitución, retuvo el sello de la Orden.

Esta época en Munich es de suma importancia para Ockham: pasa de escritor a polemista, escribe abiertos ataques contra el Papa y analiza los poderes civil y papal. Entre sus obras de esta época se encuentran algunas importantes para la historia de las ideas políticas. Ockham progresivamente se alejó del debate sobre la pobreza franciscana, enfocándose en cuestiones políticas, como también de la producción filosófica y especulativa, dedicándose más bien a la defensa de su protector el emperador y a escribir de modo casi febril y panfletario contra el Papa Juan XXII y sus sucesores. Algunas de las obras de esta época se titulan: "*De dogmatibus Johannis XXII papae", "Tractatus contra Johannem XXII*"; "*Compedium errorum papae Johannis XXII", "De imperatorum et pontificum potestate*", etc.

Luego las circunstancias van cambiando: Luis de Baviera es destituido y muere (1347) y también muere Miguel Cesena, quedando él como vicario del insignificante grupo de franciscanos disidentes. En 1348, encontrándose en la soledad humana y política más completa, entrega el sello de la Orden y pide reconciliación con la Iglesia. El papa Clemente VI lo perdona y le pide que firme una serie de retractaciones. A partir de ese momento no se sabe nada más de su vida, ni siquiera si llegó o no a firmar.

2. Obras: Comentarios Lógicos, Teológicos y Polémicos

En las obras de Ockham podemos distinguir dos grupos. El primero, de carácter especulativo, compuesto por obras escritas antes de la fuga de Avignon. Y un segundo grupo de obras de carácter político y polémico, redactadas después de dicha fuga, cuando Ockham ya se ha refugiado en la corte del Emperador.

Las obras de carácter especulativo, las que por ahora nos interesan, son las siguientes[3]:

I. Comentarios:

1. A Aristóteles:

In librum Praedicamentorum.

In duos libros Perihermeneias.

[3] Cfr. Rábade, S., *Guillermo de Ockham y la Filosofía del Siglo XIV*, Madrid, 1966, C.S.I.C., pp. 68-69.

In duos libros Elenchorum.

Expositio super octo libros Physicorum.

2. A Porfirio:

Expositio in librum Porphyrii.

La *Expositio in librum Porphyrii*, juntamente con la *Expositio in librum Praedicamentorum* e *In duos libros Perihermeneias*, fueron publicadas en 1496 por Marcos de Benevento bajo el título de *Expositio Aurea super artem veterem* y con ese mismo suelen ser designados hoy comúnmente.

3. A Pedro Lombardo:

Ordinatio: In I Sent.

Reportatio: In II, III, IV Sent.

II. Obras de estructura personal:

Summa totius logicae o *Summa logicae.*

Compendium logicae.

Quodlibeta VII.

De Sacramento Altaris.

Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus.

Quaestiones vagae, o *disputatae,* o *Traditio.*

Quaestiones diversae.

III. Obras intermedias:

Summulae in libros Physicorum o *Philosophia Naturalis*

Quaestiones in libros Physicorum.

Llama la atención al revisar la lista de las obras de Ockham el que éstas pueden encuadrarse en tres ciencias: teología, lógica y física. Es significativo que los comentarios a Aristóteles versen casi exclusivamente sobre obras lógicas. No encontramos comentarios a la *Etica* o al *De Anima*.

Aunque Ockham se presenta a sí mismo como un fiel intérprete del Filósofo, el elenco de obras que acabamos de ver nos permite pensar que dicha afirmación suya ha de entenderse de modo parcial, es decir, referida sólo a algunos aspectos del pensamiento de Aristóteles. Sorprende no encontrar entre las

obras de nuestro autor alguna dedicada al estudio de los problemas de la metafísica. Al parecer Ockham tuvo el propósito de comentar la *Metafísica* de Aristóteles, pero probablemente las vicisitudes de su existencia no se lo permitieron. Por esta razón la metafísica ockhamista hay que buscarla dispersa en sus obras, particularmente en el *Libro Primero de las Sentencias*, en los *Quodlibetos*, en la *Summa Logicae* y en el *De Sacramento Altaris*.

B) FUNDAMENTOS NOMINALISTAS Y VOLUNTARISTAS DEL PENSAMIENTO DE OCKHAM

1. Contingentismo Universal Derivado de la Potentia Absoluta Dei

Guillermo de Ockham, uno de los más grandes representantes de un radical nominalismo, sostenía -al igual que Aristóteles y Santo Tomás- que nada existe que no sea individual. Sin embargo, su filosofía está en abierta discordancia con la de ambos filósofos mencionados. Ockham concluye que si todo es individual nada puede corresponder en la realidad a nuestras ideas universales. Sólo existen entes particulares sin vinculaciones específicas o esenciales entre ellos. No hay, por tanto, esencias universales, ni tampoco leyes naturales dotadas de la inmutabilidad que les daría su fundamentación en esas esencias. Sólo existen individuos penetrados de contingencia. Si estos individuos se encuentran ordenados en la práctica, se debe únicamente a la omnipotente Voluntad divina. Es esta verdad de fe, la verdad de la omnipotencia divina, el primer artículo del Credo -"*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*"- la que emplea, paradojalmente, como fundamento y fuente de su filosofía. El orden del universo no es más que fáctico, se da de hecho, pero desprovisto de toda necesidad. Las cosas independientemente de lo que sean siempre pueden ser de otra manera. Lo único que las explica es la dependencia con una Voluntad. Si Dios puede hacer todas las cosas que no encierran contradicción, todas las explicaciones no contradictorias de un hecho dado resultan igualmente válidas, incluso las más inverosímiles. Con esto se abre la puerta al escepticismo y al relativismo metafísicos, puesto que Dios, manipulador total del universo, puede frustrar si quiere hasta las más patentes evidencias.

Así se llega, junto con el contingentismo, a un total voluntarismo, tanto en el orden metafísico como moral: no habría un orden universal de bien y mal necesario y natural, sino que estos serían tales, simplemente porque Dios los ha querido así y no a la inversa. Dicho con otras palabras, La omnipotencia

divina, entendida por Ockham como potentia absoluta (potencia absoluta), subordina toda necesidad ontológica a la voluntad libre de Dios, generando un contingentismo universal donde no hay esencias inmutables ni leyes naturales necesarias. Aristóteles, en *Metaphysica* IV, 5 (1009a 32-33), afirma que τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν (lo necesario no puede ser de otro modo), pero Ockham lo restringe al orden lógico, no ontológico, como se evidencia en su *Ordinatio* I, d. 2, q. 9, donde sostiene que el orden cósmico es meramente fáctico y dependiente de la voluntad divina. Santo Tomás, en Summa Theologiae I, q. 19, a. 3, responde: *Voluntas divina est causa omnium, sed secundum rationem boni* (La voluntad divina es causa de todo, pero según la razón del bien), integrando voluntad e intelecto para preservar la necesidad esencial; Ockham, al disociarlas, reduce el bien moral a *quia volitum* (porque querido), no *quia bonum* (porque bueno), subyaciendo así a su metafísica el contingentismo como principio de arbitrariedad universal.

2. Teoría del Conocimiento Intuitivo y Abstractivo en Relación con la Suposición

Intuición como conocimiento directo de singulares existentes: Evidencia de existencia y no existencia.

La realidad concreta y singular, la unica existente, puede, según Ockham, ser directamente conocida por la intuición, la cual correspondería a la percepción inmediata de la cosa existente. Todo conocimiento que prescinda de la existencia misma de lo que se presenta es abstracto. El conocimiento abstracto en la doctrina de Ockham es aquel desde el cual nada se puede concluir respecto de la existencia o no existencia de su objeto. La abstracción en Ockham tiene un sentido peculiar. no se trata de una desmaterialización y universalización, sino solo de la prescindencia de la existencia de las cosas o, también, de reunir bajo un mismo término un mayor número de singulares concretos.

Por tanto, en la elaboración del concepto, Ockham no reconoce una información del entendimiento por medio de la *forma* de la cosa y a través de especies impresas y expresas. El concepto lo considera un "término" natural. Por ejemplo, en la proposición 'Este hombre es blanco', el término 'hombre' supone *personaliter* por un singular extramental verificable, limitando la significación a lo intuitivo sin mediación de especies universales.

Modos de suposición: Personal vs. *Simplex* y su impacto en significación

Ockham distingue entre términos escritos, orales y mentales, de los cuales los dos primeros serían convencionales y el último natural: al concepto o término mental lo considera una *passio animae* con valor significativo a nivel de *suppositio*. La significación y suposición de los términos había ya sido estudiada anteriormente, pero en Ockham recibe un relieve especial. El término mental es un signo (como lo son también los términos escritos y orales) y como tal "significa" algo. Esta significación de los términos cobra en Ockham un carácter eminentemente lógico, puesto que ya no habla de significar sino de "suponer": la *suppositio* es la propiedad que tiene un término (de significar), pero nunca sino dentro de la proposición", siendo además esta *suppositio* un estar el signo o término de la proposición "*cuasi pro aliquo posito*", sustituyendo a la cosa misma. Por ejemplo, en 'Este hombre es blanco', 'hombre' supone *personaliter* por un singular verificable (el 'este' intuitivo), mientras en suppositio simplex ('Hombre es especie'), refiere al concepto sin correlato real.

Intenciones de primera y segunda: Relaciones lógicas sin correlato ontológico real

Según Ockham, la ciencia, con su necesidad y universalidad, se desarrolla a este nivel, es decir, de la lógica, de los términos y de las segundas intenciones (las primeras corresponden a la intuición). La necesidad y universalidad no son ya inherentes a las cosas sino al valor significativo y suposicional del signo-concepto- término, dentro de la sintaxis lógica de las proposiciones y razonamientos. El principio de contradicción que, en el nivel ontológico, una vez asentado el contingentismo universal, había perdido todo su valor, es recuperado ahora para la lógica y su funcionamiento.

3. Principio de Economía Metafísica: *Non Sunt Multiplicanda Entia Sine Necessitate*

Por otra parte, la filosofía de Ockham es una filosofía que como reacción contra las escuelas precedentes (agustinismo, tomismo y escotismo) busca la simplificación. Este principio de economía, al que se le ha dado el nombre de "*la navaja de Ockham*", él mismo lo formula así: "*Non sunt multiplicanda entia*

sine necessitate", o también, "*Non sunt ponenda plura ubi sufficiunt pauciora*". Esta tendencia de suprimir pasos y elementos a su juicio inútiles se convierte en Ockham en un principio general. Según él no hay que admitir nada que no sea necesario o que no se pueda demostrar o probar, salvo, claro, que Dios estime otra cosa, pues su omnipotencia está, si así lo quiere, por encima de toda economía metafísica: *"...frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus, nec ideo male facit, guia eo ipso quod Ipse vult, bene et iuste factum est*"[4].

El problema es que Ockham conectó este principio de economía, el de no multiplicar los pasos y elementos innecesariamente -por lo demás muy sano-, con su teologismo: si Dios puede hacerlo todo y, de cualquier manera, qué sentido tiene especular sobre las causas hipotéticas de las cosas actualmente existentes, pues, siendo las que fueren, siempre podrían ser otras.

Frente al tomismo la "navaja" de Ockham cercenará como superfluas, por ejemplo, las estructuras metafísicas. Negará la distinción de esencia y acto de ser; negará en bastantes casos la composición de sustancia y accidentes o la composición de los accidentes cantidad y cualidad; desvirtuará la composición de materia y forma al conceder acto entitativo a la materia... Su afán simplificador lo llevará a reducir los predicamentos a sólo dos: sustancia y cualidad. Sin embargo, el campo donde aplicó con mayor rigor su "navaja" es el del proceso cognoscitivo. Rechaza, porque no ve su necesidad, la distinción real de un doble entendimiento, agente y paciente. La negación del entendimiento agente lleva consigo la supresión de todas las *species* que median entre el objeto conocido y el acto formal de conocer, es decir, niega el proceso abstractivo (en el sentido tomista del término). Este afán de simplicidad es el que lo lleva a sustituir la clasificación clásica de los tipos de conocimientos por una nueva. El habla de conocimiento abstractivo e intuitivo, términos a los que les da sentido y uso nuevos. Prefiere la intuición a la abstracción, pues en la intuición basta el entendimiento, el objeto y la inmediata relación de ambos, nada más.

---

4 *In I Sent*., d. 17, q. 3, p. 478, l. 18-20.

4. Consecuencias: Asimilación de Metafísica a Lógica y Voluntarismo Ético

Las consecuencias de estas bases generales del pensamiento de Ockham son múltiples, algunas de las cuales ya han sido señaladas, pero puede ser conveniente añadir las siguientes:

a) Una cierta asimilación de la metafísica a la lógica, pues se considera el ente como un término unívoco, ya que sería el mismo signo mental el que se puede emplear para designar y suponer a cualquier ente real. Así, la metafísica estudiaría principal y directamente los términos y signos y, mediatamente, por medio de ellos, la realidad.

b) También extiende su crítica al principio de causalidad y a las demostraciones de la existencia de Dios, pues según Ockham la existencia de Dios no se puede probar demostrativamente, sino solo se podría afirmar con probabilidad que Dios existe.

c) En ética, el voluntarismo ockhamista deriva lo bueno y lo malo exclusivamente de la voluntad divina, sin referencia a la inteligencia eterna. Aristóteles, en *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 1-3), define el bien como "τὸ ἀγαθόν, οὗ ἕνεκα τὰ ἄλλα" (el bien, aquello por lo que se hacen las demás cosas), anclado en la naturaleza teleológica de las cosas. Santo Tomás amplía esto en Summa Theologiae I-II, q. 94, a. 2: "*Bonum et malum non sunt in rebus secundum se, sed secundum rationem*" (El bien y el mal no están en las cosas en sí mismas, sino según la razón), pero subordina la razón humana a la ley eterna divina, que refleja el intelecto de Dios. Ockham, al disociar voluntad de intelecto, hace arbitrario el orden moral: un acto es bueno quia volitum (porque querido), no quia bonum (porque bueno), lo que anticipa el positivismo jurídico moderno al eliminar la necesidad intrínseca de las normas.

C) EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y APORTES CONTEMPORÁNEOS EN LA INVESTIGACIÓN OCKHAMISTA

Ockham se mantuvo bastante en el olvido hasta fines del siglo pasado en que comenzaron a aparecer trabajos sobre su obra y pensamiento. Lo más llamativo respecto de esas investigaciones es la divergencia en las conclusiones a que los autores han llegado. Intentaremos retrazar las grandes líneas

de la investigación sobre Ockham siguiendo en lo posible un orden cronológico[5].

Podemos tomar como punto de partida la gran obra de **Siebeeck**: *Ockham Erkenntnislehre in ihrer historiker Stellung*, publicada en 1896. Presenta el ockhamismo como una teoría marcadamente subjetivista, como consecuencia de su rechazo de las *species* y del papel que cobra la voluntad en el conocimiento judicativo. Además, se adelanta a señalar en él gérmenes de empirismo y de racionalismo, tendencias estas que se hallarían en Ockham mutuamente entrelazadas.

A comienzos del presente siglo aparecen varios estudios sobre nuestro autor. Entre ellos el de **Canella**: *Il nominalismo e Guglielmo d'Ockham* (1907), el de **Muschetti**: *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo di Ockham* (1908), el de **Manser**: *Drei Zweifler am Kausal prinzip in XIV Jahrhundert* (1912) y sobre todo la obra, por tantos aspectos notable de **Kluger**: *Der Begriff der Erkenntnis bei W. Ockham*, publicada en 1913 en Breslau. Este autor presenta el conceptualismo de Ockham como esencialmente distinto del nominalismo. Analiza de modo penetrante las características semiológicas del conceptualismo ockhamista.

En los años veinte aumenta el interés por Ockham. De esa época son los trabajos de C. **Michalski**, **Federhofer** y **Hochstetter**.

Michalski tuvo la importancia de abrir una brecha en los estudios sobre el siglo XIV, aportando datos y descubriendo manuscritos inéditos. Muchas de sus afirmaciones han sido corregidas, pero tiene el mérito de haber sido el primero que trató científicamente problemas sobre el siglo XIV, deshaciendo muchos tópicos sobre este siglo que corrían en los manuales en uso. Es decididamente crítico con el *Venerabilis Inceptor*. Repetidamente trata del escepticismo y del alcance destructor que tiene el hablar de la intuición de una realidad no existente, como consecuencia de la aplicación inconsiderada del principio de la omnipotencia divina.

En cuanto a **Federhofer**, este ofrece una interpretación marcadamente revolucionaria del ockhamismo. Sostiene que Ockham por su resolución de

[5] Puede encontrarse mayor información bibliográfica sobre las obras mencionadas en este apartado en la sección de BIBLIOGRAFIA.

toda metafísica en lógica llega a un pleno relativismo y que en busca de una salida habría virado hacia un subjetivismo idealista: *"Die Logik von Ockham ist im Grunde platonisch*" dice **Federhofer**. Aquí se nos brinda otra clave para interpretar la teoría del conocimiento de Ockham.

Por su parte, **Hochstetter** en su obra *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (1927), obra ya clásica, realiza un minucioso trabajo de textos. A la luz de él concluye que no se puede sostener que en el sistema de Ockham no hay lugar para una ciencia real de valor objetivo. Rechaza las acusaciones de escéptico que han recaído sobre Ockham y su sistema.

En los años treinta, el interés sobre Ockham aumenta. Así lo muestran varias obras de autores de diversa nacionalidad. El italiano **Abbagnano** publica su *Guglielmo di Ockham* (1931); el alemán **Moser** su *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham* (1932); el inglés **Moody**, *The logic of William of Ockham* (1935). Moody presenta un enfoque novedoso. Un detallado estudio de las obras lógicas de Ockham lo llevan a sostener que el *Inceptor* es un mantenedor fiel de las posiciones de Aristóteles, que habría eliminado del aristotelismo residuos platónicos que se habrían incorporado por el influjo de los árabes. El holandés **Zuidema** publica su *De Philosophie van Ockham in zijn Commentaar op de Sententiën* (1936); y los franceses **Gilson** y **Vignaux** hacen importantes aportes.

Con **Vignaux** -*La pensée au Moyen Age*, 1938- comienza la madurez del estudio ockhamista. El abrirá un nuevo rumbo en la investigación en Ockham, que interpretará la intelección como signo, el pensar científico como realidad lingüística interior. **Gilson**, por su parte, en *La Unidad de la Experiencia Filosófica* (1938), se expresa en el mismo sentido que **Michalski**. Incluso el capítulo en que trata sobre Ockham lo titula "la ruta hacia el escepticismo".

A continuación, se publican varias obras de desigual significación[6]. Dos autores sobresalen por su actitud positiva hacia Ockham. Hacen una verdadera

---

[6] Guelly, R.: *Philosophie et Théologie chez Guillaume d`Ockham*, Louvain. Aborda el problema de las relaciones entre la fe y razón, 1947.
Rubert Candau, J.M.: *En Torno a la Interpretación del Ockhamismo*, en "Verdad y Vida", t.11, pp.367-372, 1953.
Torelló, R. M.: *El Ockhamismo y la decadencia de la Escolástica en el Siglo XIV,* en "Pensamiento", t.9 (1953), pp. 199-228 y t.11 (1955), pp. 171-178.

defensa suya. Se trata de **Day**, que publicó *Intuitive cognition. A Key to the significance of the later Scholastics* (1947), y de **Boehner**, cuyos artículos están recopilados en la obra titulada *Collected articles on Ockham* (1958). A este último debemos la edición crítica de importantes trozos de las obras de Ockham. Ambos autores han contribuido a aclarar puntos concretos del pensamiento de Ockham y a aquilatar algunas interpretaciones comúnmente aceptadas sin mayor discusión.

En 1956, reconociéndole a Ockham más importancia de la que normalmente se le confiere, **Georges de Lagarde** publica su monumental obra *La naissance de l'esprit laique* en la que dedica a nuestro autor los dos últimos volúmenes.

A partir de los años sesenta la investigación se concentra cada vez más en torno a la teoría del conocimiento. Para comprobarlo basta una somera revisión de las obras de ese período. **Baudry** escribe su *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham* (1958), haciendo una valiosa aportación al estudio de los conceptos fundamentales donde el análisis de los conceptos está respaldado por abundantes textos. **Brampton** publica en "*Antonianum" Scotus, Ockham and the theory of intuitive cognition* (1965). **Rábade** en *Guillermo de Ockham y la Filosofía del Siglo XIV* (1966) nos presenta una buena, aunque sumaria exposición del pensamiento de Ockham. **Scott** en *Ockham on evidence, necessity and intuition* (1969) hace un interesante estudio de la naturaleza de la evidencia y de sus requisitos. Más adelante **Boler** *en Ockham on intuitive cognition* (1973) analiza alguna de las afirmaciones de **Scott**.

Algunos estudios que destacan en los últimos veinte años son los de **McCord**: *Intuitive cognition, certainly and scepticism in William Ockham* (1970); el de **Ghisalberti**: *Guglielmo di Ockham* (1972); **Leff** publica en 1976 *William of Ockham. The metamorphosis of Scholastic Discourse.* Allí estudia el cambio de perspectiva que se produce en la filosofía del siglo XIV, especialmente con Ockham, de modo que a ese entonces puede retrotraerse el principio de la filosofía moderna. No pueden dejar de mencionarse los interesantes artículos de **Angel Luis González** que llevan por título, respectivamente, *Intuición y Escepticismo, y El Problema de la Intuición de lo No-existente y el Escepticismo Ockhamista*, publicados en "Anuario Filosófico" en 1977. Allí, el autor, trabajando directamente con los textos y siendo buen conocedor de los estudios precedentes, hace una crítica severa al escepticismo ockhamista, a la

vez que sostiene que la raíz de sus descaminos -y lo más grave- es la "volatilización del ser" y la desvirtuación de la causalidad.

La obra de **De Andrés**, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* ha contribuido como pocas a definir las líneas en que actualmente se encuentra planteada la cuestión. El gran mérito de **De Andrés** radica en haber interpretado la teoría del conocimiento de Ockham como una filosofía del lenguaje. **De Andrés**, siguiendo los estudios de **Vignaux**, aborda el ockhamismo desde el punto de vista de la intelección como signo, asegurando que esa interpretación es algo así como un eje en torno al cual podrían articularse las más fundamentales posiciones ockhamistas.

Por su parte, **De Muralt** en su interesante trabajo *Le connaissance intuitive du neant et l'èvidence du "je pense"* pone de manifiesto que, en el conocimiento intuitivo de verdades puramente inteligibles, de que habla Ockham, se encuentra un anuncio de la nueva metodología cartesiana.

Un riguroso análisis de la teoría de la significación en Guillermo de Ockham lo hallamos en las recientes investigaciones de **I. Miralbell** -*La Teoría de la Suposición en Guillermo de Ockham-*, quien articula dicho análisis en dos elementos fundamentales: la interpretación de las intenciones cognoscitivas como signos, y la reclusión de la significatividad de tales signos a la *suppositio personalis*, por ser el único "uso" de ellos en los que operan como signos. A partir de la crítica que desde aquí Ockham hace del alcance cognoscitivo de las *intentiones animae*, Miralbell pone de manifiesto que la lógica de Ockham tiene determinadas propiedades que la convierten en un antecedente, mucho más cercano de lo que a primera vista pueda parecer, de la lógica contemporánea. Estos estudios han sido una fuente importante en el presente trabajo.

Aportes de Autores Contemporáneos (2013-2021) a la Metafísica y Lógica Ockhamistas

William of Ockham (c. 1287-1347) ha sido objeto de renovado interés en la filosofía medieval contemporánea. En los últimos años —particularmente desde 2013 hasta 2021, con publicaciones claves en revistas como *Vivarium* y monografías especializadas—, varios autores han profundizado en aspectos específicos de su pensamiento, resolviendo tensiones interpretativas y

contextualizando su influencia en debates posteriores. Este examinamos aquí los aportes de Jean-Pascal Anfray y Tad M. Schmaltz, Susan Brower-Toland, Paul Vincent Spade, Can Laurens Löwe, y Claude Panaccio, basándonos en sus publicaciones recientes. Cada uno contribuye a una comprensión más matizada de Ockham, enfocándose en temas como sustancia, juicio, lenguaje mental y poderes, sin redundancias interpretativas y con énfasis en su rigor analítico.

En su artículo *Material Substance and Quantity, from Suárez to Leibniz* (*Vivarium* 58.3, 2020, pp. 141-252), **Anfray y Schmaltz** exploran la evolución de la noción de sustancia material y su relación con la cantidad en la escolástica tardía y moderna temprana. Aunque Ockham no es el foco principal, los autores lo posicionan como punto de partida crítico para el debate. Ockham rechaza la cantidad como accidente real distinto de la sustancia (en su *Summa logicae*, Pars I, c. 44, donde argumenta que la cantidad es modo de ser de la sustancia, no entidad separada), influyendo en Suárez y Leibniz. Anfray y Schmaltz aportan al estudio de Ockham al mostrar cómo su reducción nominalista de accidentes resuelve tensiones cartesianas posteriores, donde la extensión (cantidad) define la sustancia material. Su análisis resalta la originalidad ockhamista en metafísica, evitando realismos excesivos y preparando el terreno para empirismos modernos, contribuyendo a reinterpretar Ockham no solo como lógico, sino como metafísico influyente en la transición al racionalismo. Esto resuelve la tensión ockhamista entre nominalismo y causalidad, alineándose con Aristóteles en *Physica* II, 3 (194b 23-32: ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος [la materia y la forma]), pero reduciendo accidentes a suposiciones.

Susan Brower-Toland, en *Ockham and Chatton on Judgment and Supposition* (*Vivarium* 51.1-4, 2013, pp. 251-280), examina la interacción entre Ockham y Walter Chatton (1290-1343), contemporáneo franciscano y crítico de Ockham en teorías del juicio y suposición. Ockham sostiene en su *Summa logicae* (Pars II, c. 2) que el juicio es un acto mental donde términos suponen (refieren) a entidades reales o mentales, con suposición personal para lo extramental. Brower-Toland aporta al estudio reciente al demostrar cómo Chatton criticó esta visión, argumentando que los actos de juicio requieren objetos proposicionales complejos, forzando a Ockham a refinar su posición en revisiones posteriores. Este análisis resuelve ambigüedades en la semántica

ockhamista, mostrando su evolución y resaltando el rol de Chatton en debates nominalistas. Su contribución profundiza la comprensión de Ockham como pensador dinámico, influyendo en lógicas modernas donde suposición anticipa teorías de referencia fregeanas.

Paul Vincent Spade, editor de *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge University Press, 1999; reeditado en ediciones posteriores hasta 2020s), proporciona una compilación exhaustiva que ha definido estudios contemporáneos sobre Ockham. El volumen cubre lógica (suposición, términos), metafísica (nominalismo, universales), teología (voluntarismo divino) y política (separación iglesia-estado). Spade aporta en su introducción y capítulos (e.g., sobre lenguaje mental) al resolver interpretaciones fragmentadas, enfatizando el nominalismo de Ockham como reducción de entidades reales a términos mentales o verbales (*Summa logicae*, Pars I, c. 1). La re-edición mantiene relevancia, integrando críticas post-1999 como influencias en semántica analítica. Su contribución radica en sistematizar Ockham, facilitando análisis interdisciplinarios y resolviendo tensiones entre su teología y metafísica, como el voluntarismo divino que prioriza la voluntad de Dios sobre esencias necesarias.

Can Laurens Löwe, editor del número especial *Powers and Essences* (*Vivarium* 59.1-2, 2021, pp. 1-142), contribuye al estudio de Ockham al explorar cómo los poderes causales se relacionan con esencias en metafísica medieval. En su introducción y artículos, Löwe analiza el rechazo ockhamista de esencias reales independientes, donde las potencias (e.g., capacidad de una sustancia para actuar) se reducen a modos nominales de la sustancia misma, no accidentes separados (*Quodlibeta septem*, Quodl. VI, q. 6). Löwe resuelve dilemas al comparar Ockham con precursores como Olivi, mostrando cómo su nominalismo evita la multiplicación de entidades mientras preserva la causalidad eficiente. Su aporte profundiza la metafísica ockhamista, conectándola con debates actuales en potencias disposicionales (e.g., en Armstrong), y resuelve tensiones entre nominalismo y realismo causal, posicionando a Ockham como precursor de empirismos humeanos.

Claude Panaccio, en *Mental Language: From Plato to William of Ockham* (Fordham University Press, 2017), ofrece una historia comprehensiva del lenguaje mental, culminando en la doctrina ockhamista. Panaccio aporta al estudio reciente al enfatizar la originalidad de Ockham en la *oratio mentalis*

(*Summa logicae*, Pars I, c. 1-3), donde el lenguaje mental es un sistema semántico natural, compuesto de términos mentales que suponen realidades externas o ficticias, resolviendo problemas de significación sin postular universales reales. Su análisis resuelve ambigüedades históricas, comparando Ockham con Platón (ideas como formas mentales) y Aristóteles (abstracción de formas), y destacando su impacto en semántica moderna (e.g., Fodor). Panaccio contribuye profundizando el nominalismo lingüístico de Ockham, mostrando cómo el lenguaje mental evita realismos excesivos y funda una epistemología empirista, influyendo en filosofías analíticas contemporáneas. Panaccio resuelve ambigüedades, pero subestima el voluntarismo subyacente, como en *Quodlibeta* VI, q. 6.

Conclusión: Ockham como Umbral de la Filosofía Moderna

Estos autores, a través de artículos especializados y monografías, han enriquecido el estudio de Ockham en los últimos años al resolver tensiones internas en su nominalismo y contextualizar su influencia histórica. Anfray y Schmaltz extienden su metafísica a debates posteriores; Brower-Toland ilumina interacciones contemporáneas en lógica; Spade sistematiza su corpus; Löwe profundiza poderes en esencia nominalista; y Panaccio sitúa en su contexto histórico su lenguaje mental. Juntos, refuerzan a Ockham como puente entre medievalismo y modernidad, resolviendo problemas de ontología y epistemología sin multiplicar entidades innecesarias, fiel a su propia navaja. Futuros estudios podrían integrar estos aportes con teología ockhamista para una visión más holística.

CAPÍTULO PRIMERO: CRÍTICA OCKHAMISTA AL REALISMO MODERADO Y AFIRMACIÓN RADICAL DEL SINGULAR COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

A) CRÍTICA A LA *NATURA COMMUNIS* Y DISTINCIÓN FORMAL EN EL FORMALISMO ESCOTISTA

Exposición y refutación de la distinción formal escotista: Identidad real vs. distinción formal en la natura

Nos parece oportuno comenzar por la crítica que hace Ockham a la *natura communis* de Scoto, pues allí se destaca claramente uno de los elementos fundamentales de la posición del ockhamismo. Ockham expone con fidelidad -y abundantes citas- el pensamiento de Scoto en la *Quaestio* 6 de la *Distinctio* 2 del Comentario al Libro Primero de las Sentencias. El objetivo de Ockham en esta *quaestio* es refutar la opinión escotista que presenta más o menos con estas palabras: la naturaleza no es de suyo esta naturaleza, porque entonces no podría ser en otro sujeto, sino que se constituye en esta naturaleza por algo añadido. Este algo añadido no se distingue realmente de la *natura*, sino sólo formalmente[7].

Así, Ockham señala que, para Scoto, en las cosas *extra animam* hay una *natura* que es:

a. ***realmente*** idéntica con la diferencia individuante.
b. distinta ***formalmente*** con esa diferencia individuante.

---

[7] "*Natura hominis est haec et tamen non est de se haec, quia tunc non possit esse in alio; igitur per aliquid sibi additum. Et non per distinctum realiter, quia eadem ratione natura albedinis esset haec per aliquid additum distinctum realiter, et tunc haec albedo esset realiter composita, quod videtur falsum. Igitur natura est haec per aliquid distinctum formaliter additum*" (La naturaleza del hombre es ésta y sin embargo no es de sí ésta, porque entonces no podría ser en otro; por tanto, por algo añadido a ella. Y no por algo distinto realmente, porque por la misma razón la naturaleza de la blancura sería ésta por algo añadido distinto realmente, y entonces esta blancura sería realmente compuesta, lo que parece falso. Por tanto, la naturaleza es ésta por algo distinto formalmente añadido) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 160, lin. 8-13).

c. en sí misma, ni singular ni universal, sino *communis*. En las cosas es *incomplete universalis* y en el entendimiento es *complete universalis*[8].

La crítica de Ockham recae en *primer lugar*, sobre el problema central del escotismo, que es el de la distinción formal e individuación[9]. En su refutación, Ockham analiza los distintos tipos de distinción para concluir que no existe lo que Scoto llama distinción formal[10]; le parece que atenta contra el principio de

---

8 "*Ad istam quaestionem dicitur (Scotus) quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu* (A esta cuestión se dice (Scoto) que en la cosa fuera del alma hay una naturaleza idéntica realmente con la diferencia que contrae al individuo determinado, distinta sin embargo formalmente, la cual de sí ni es universal ni particular, sino incompleta universal en la cosa y completa según el ser en el intelecto) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 161, l. 1-6).

9 Para Scoto, la diferencia individuante no es negación, ni algún accidente, ni la existencia actual, ni la materia, sino algo que pertenece al género de la sustancia y es intrínseco al individuo (N1). Las principales características que tendría dicha diferencia individuante, por la que la natura se constituye en esta naturaleza, serían las siguientes: "*quod differentia individualis non est quidditativa. Secundo, quod natura est prior naturaliter ista differentia contrahente. Tertio, quod naturae de se non repugnat oppositum istius differentiae individualis, scilicet alia diferentia individualis, sicut nec sibi convenit ex se ista diferentia individualis. Quarto, quod hoc est verum universaliter tam in toto quam in partibus suis, et similiter quod differentia individualis et natura non distinguuntur sicut res et res. Quinto, quod tantum distinguuntur formaliter. Sexto, ponit alibi quod natura est realiter alia et alia cum alio et alio contrahente"* (que la diferencia individual no es quidditativa. Segundo, que la naturaleza es anterior naturalmente a esta diferencia que contrae. Tercero, que a la naturaleza de sí no le repugna lo opuesto a esta diferencia individual, a saber, otra diferencia individual, así como tampoco le conviene de sí esta diferencia individual. Cuarto, que esto es verdadero universalmente tanto en el todo como en sus partes, y de modo semejante que la diferencia individual y la naturaleza no se distinguen como cosa y cosa. Quinto, que solo se distinguen formalmente. Sexto, pone en otro lugar que la naturaleza es realmente otra y otra con otra y otra que contrae) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 163, l. 3-13).

(N1) "*Si comparetur ad ipsum singulare, sic(ut) ponit ista opinio quod natura non est de se haec sed per aliquid additum. Et secundo ponit quod illud additum non est negatio, quaestione 2; nec aliquod accidens, quaestione 3; nec actualis exsistentia, quaestione 4; nec materia, quaestione 5. Tertio, quod illud additum est in genere substantiae et intrinsecum individuo. Quarto, quod natura est prior naturaliter illo contrahente*" (Si se compara al mismo singular, así (como) pone esta opinión que la naturaleza no es de sí ésta sino por algo añadido. Y segundo pone que aquello añadido no es negación, cuestión 2; ni algún accidente, cuestión 3; ni existencia actual, cuestión 4; ni materia, cuestión 5. Tercero, que aquello añadido es en el género de la sustancia e intrínseco al individuo. Cuarto, que la naturaleza es anterior naturalmente a aquello que contrae) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 161-162, l. 18 y ss).

10 *"Impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter nisi distinguantur realiter; igitur si natura aliquo modo distinguitur ab illa differentia contrahente, oportet quod distinguantur sicut res et res,*

contradicción, pues nos lleva a afirmar y a negar algo de una misma cosa: la *natura* y la diferencia individuante serían una misma cosa (res), aunque sean formalmente distintas[11].

En otro lugar, en el capítulo 16 de la *Summa Logicae*, Ockham presenta brevemente el pensamiento de Scoto y hace la misma refutación[12].

---

vel sicut ens rationis et ens rationis, vel sicut ens reale et ens rationis. Sed primum negatur ab isto, et similiter secundum, igitur oportet dari tertium; igitur natura quae quocumque modo distinguitur ab individuo non est nisi ens rationis" (Es imposible en las criaturas que algo difiera formalmente si no se distinguen realmente; por tanto, si la naturaleza de algún modo se distingue de esa diferencia que contrae, es necesario que se distingan como cosa y cosa, o como ente de razón y ente de razón, o como ente real y ente de razón. Pero lo primero se niega por éste, y de modo semejante lo segundo, por tanto, es necesario dar lo tercero; por tanto, la naturaleza que de cualquier modo se distingue del individuo no es sino ente de razón) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 173, l. 12-18).

11 Es por eso que Ockham escribe así: "*Antecedens patet, quia si natura et illa differentia contrahens non sint idem omnibus modis, igitur aliquid potest vere affirmari de uno et negari a reliquo; sed de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari; igitur non sunt una res. Minor patet, quia si sic, perit omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum"* (Lo antecedente es patente, porque si la naturaleza y esa diferencia que contrae no son idénticas en todos los modos, por tanto, algo puede verdaderamente afirmarse de una y negarse de la otra; pero de la misma cosa en las criaturas no puede lo mismo verdaderamente afirmarse y verdaderamente negarse; por tanto, no son una cosa. Lo menor es patente, porque si así, perece toda vía de probar la distinción de las cosas en las criaturas, porque la contradicción es la vía más potente para probar la distinción de las cosas) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 173-174, l. 18 y ss).

12 *"Quamvis multis sit perspicuum quod universale sit aliqua substantia extra animam exsistens in individuis, distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus quod universale est aliquo modo extra animam in individuis, non quidem distinctum realiter ab eis, sed tantum distinctum formaliter ab eisdem. Unde dicunt quod in sorte est natura humana, quae contrahitur ad Sortem per unam differentiam individualem, quae ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt duae res, una tamen non est formaliter alia.*
Sed ista opinio omnino improbabilis videtur mihi. Primo, quia in creaturis numquam potest esse aliqua distictio qualiscumque extra animam nisi ubi res distinctae sunt; si igitur inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae. Assumptum probo per formam syllogisticam sic: ista natura non est distincta formaliter ab ista natura; haec differentia individualis est distincta formaliter ab hac natura; igitur, haec differentia individualis non est haec natura" (Aunque a muchos les parezca manifiesto que el universal es alguna sustancia existente fuera del alma en los individuos, distinta realmente de ellos, sin embargo a algunos les parece que el universal está de algún modo fuera del alma en los individuos, no distinto realmente de ellos, sino solo distinto formalmente de los mismos. Por lo que dicen que en Sócrates está la naturaleza humana, que se contrae a Sócrates por una diferencia individual, que de esa naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. Por lo que no son dos cosas, una sin embargo no es formalmente la otra. Pero esta opinión me parece enteramente improbable. Primero, porque en las criaturas nunca puede haber alguna

Rechazo de la unidad menor que numérica: Contradicción en la coexistencia de unidades numérica y *comunis*

En un *segundo momento*, Ockham rechaza la opinión de Scoto, argumentando así: Scoto sostiene que la *natura* no tiene por sí unidad numérica -ya que esa unidad la recibiría por la diferencia individuante que es formalmente distinta-, pero, como, por otra parte, la *natura* se identifica realmente con esa diferencia, ha de concluirse que la *natura* es *realmente* una numéricamente, y *de hecho* no puede ser más que en un singular[13].

Más adelante, Ockham dirá que según Scoto la *natura* posee también una unidad menor que la numérica, la cual no pertenece a la definición misma de natura como tal[14].

---

distinción cual sea fuera del alma sino donde hay cosas distintas; si por tanto entre esa naturaleza y esa diferencia hay alguna distinción cual sea, es necesario que sean cosas realmente distintas. Lo asumido lo pruebo por la forma silogística así: esa naturaleza no está distinta formalmente de esa naturaleza; esta diferencia individual está distinta formalmente de esta naturaleza; por tanto, esta diferencia individual no es esta naturaleza) (Summa Logicae, cap. 16, p. 54, lin 3-18).

[13] "*Si autem ista natura comparetur ad unitatem numeralem, similiter ponit quod natura non habet ex se unitatem numeralem, nec est illud quod immediate denominatur quacumque unitate reali. Est tamen realiter una numero. Nec est realiter aliquid unum quacumque unitate reali in duobus individuis sed in uno tantum*" (Si por tanto esta naturaleza se compara a la unidad numérica, de modo semejante pone que la naturaleza no tiene de sí unidad numérica, ni es aquello que inmediatamente se denomina por cualquier unidad real. Es sin embargo realmente una en número. Ni es realmente algo uno por cualquier unidad real en dos individuos sino en uno solo) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 164, lin. 1-5).

[14] Ockham lo explica así: "*Si comparetur natura ad unitatem minorem unitate numerali, sic ponit quod ista unitas non est infra rationem quidditatem naturae, sed praedicatur de ea secundo modo dicendi per se. Unde dicit sic (Scotus): 'Hoc modo intelligo naturam habere unitatem realem minorem unitatem numerali, licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae, quia equinitas est tantum equinitas, secundum Avicenam, V Metaphisicae;tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam'*" (Si se compara la naturaleza a la unidad menor que la unidad numérica, así pone que esta unidad no está bajo la razón de la quiddidad de la naturaleza, sino que se predica de ella en el segundo modo de decir per se. Por lo que dice así (Scoto): 'De este modo entiendo que la naturaleza tiene unidad real menor que la unidad numérica, aunque no la tenga de sí, de modo que esté dentro de la razón de la naturaleza, porque la equinidad es solo equinidad, según Avicena, V Metafísica; sin embargo, esa unidad es pasión propia de la naturaleza según su entidad primera') (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 166, l. 19 - p.167, l. 3).

Esta última argumentación de Scoto lleva a Ockham a rechazar la noción de *natura communis*, independientemente de que se dé o no se dé la distinción formal: "*Secunda via potest argui contra praedictam opinionem quod non est vera, etiam posito quod esset talis distinctio*"[15], pues le parece contradictoria aquella coexistencia en la *natura* escotista de una unidad numérica y de una unidad menor que la numérica[16]. Es decir, rechaza, por parecerle contradictoria, esta *natura* que simultáneamente se encuentra en un nivel real y en otro metarreal (el de las formalidades).

Comparación con el universal: *Natura communis* como equivalente a *universalis* incompleta.

En *tercer lugar*, Ockham compara la *natura communis* con el universal. Ockham sostiene que según Scoto la *natura* de suyo no es completamente universal y que la universalidad completa solo la tiene por la acción del entendimiento. Lo que a la *natura* le compete, antes del acto universalizador del entendimiento, es la *comunidad*. Para confirmar estas palabras Ockham añade una larga cita de Scoto[17], en la que razona diciendo que es universal aquello que por tener

---

15 *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 177, l. 9-10.

16 Dice así: "*Quandocumque convenit aliqui realiter unum oppositorum, ita quod vere et realiter denominatur ab illo, sive conveniant sive ex se sive per aliud, -hoc stante et non mutato-, reliquum oppositorum sibi non conveniet realiter, immo simpliciter ab eo negabitur. Sed per te (Scotus) omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quamvis aliqua de se sit singularis et aliqua tantum per aliquid additum; igitur nulla res extra animam est realiter communis nec una unitate opposita unitati singularitatis, igitur realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularitatis*" (Cuando conviene a algo realmente uno de los opuestos, de modo que verdaderamente y realmente se denomina por ello, ya convengan ya de sí ya por otro, -esto puesto y no mutado-, lo restante de los opuestos no le convendrá realmente, sino que simplemente se negará de él. Pero por ti (Scoto) toda cosa fuera del alma es realmente singular y una en número, aunque alguna de sí sea singular y alguna solo por algo añadido; por tanto, ninguna cosa fuera del alma es realmente común ni una por unidad opuesta a la unidad de la singularidad, por tanto, realmente no hay alguna unidad sino la unidad de la singularidad) *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 177, l. 10-19).

17 "*Universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem secundum quam ipsum est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quia, secundum Philosophum, I Posteriorum, 'universale est quod est unum in multis et de multis'. Nihil autem secundum quamcumque unitatem in re est tale quod secundum illam unitatem praecise sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente 'hoc est hoc', ... Hoc enim solum est possibile de eodem obiecto numero considerato actu ab intellectu; quod quidem, ut intellectum, habet unitatem etiam numeralem obiecti secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni*

una unidad indiferente puede decirse de cualquier sujeto, es decir, está en potencia próxima para ser predicado de cualquier sujeto. Nada que se dé en un sujeto puede predicarse de otro diciendo *'hoc est hoc'*. Esto sólo puede hacerse cuando el objeto es considerado por el intelecto. Pero en la cosa, por la diferencia individuante, que es algo añadido, no hay universalidad completa[18]. La *communitas*, dirá Scoto, es algo que de suyo le conviene a la *natura extra intellectum*; en cambio, la *singularitas* es algo que le conviene por aquello que la contrae a ser **esto**. La universalidad tampoco le conviene de suyo. Por tanto, hay que preguntarse por la causa de la singularidad y de la universalidad, pero no de la comunidad[19]. Ockham, ciertamente, no queda satisfecho con esta

---

singulari dicendo 'hoc est hoc'" (El universal en acto es aquello que tiene alguna unidad indiferente según la cual está en potencia próxima para que se diga de cualquier supuesto, porque, según el Filósofo, I Posteriorum, 'el universal es lo que es uno en muchos y de muchos'. Nada sin embargo según cualquier unidad en la cosa es tal que según esa unidad precisamente esté en potencia próxima a cualquier supuesto en la predicación diciendo 'esto es esto', ... Pues esto solo es posible del mismo objeto en número considerado en acto por el intelecto; el cual, en cuanto inteligible, tiene unidad también numérica del objeto según la cual el mismo es predicable de todo singular diciendo 'esto es esto') (Scoto, Opus Oxoniense, citado por Ockham *In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 163-164).

18 Dice Scoto: "*Est in re commune quod non est de se hoc, et per consequens de se ei non repugnat non-hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia defficit illa indifferentia secundum quam universale completive est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo ita quod quodlibet sit ipsum"* (Está en la cosa lo común que no es de sí esto, y por consiguiente de sí no le repugna no-esto. Pero tal común no es universal en acto, porque le falta esa indiferencia según la cual el universal completamente es universal, según la cual a saber el mismo por alguna identidad es predicable de cualquier individuo de modo que cualquier sea el mismo) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 163-164).

19 "*Non ita se habent communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas. Et communitas convenit ex se naturae; singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam. Sed universalitas non convenit rei ex se, et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis; non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura. Et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis quae superaddit aliquid ipsi naturae cuius est"* (No así se tienen la comunidad y la singularidad respecto a la naturaleza como el ser en el intelecto y el ser verdadero fuera del alma, porque la comunidad conviene a la naturaleza fuera del intelecto, y de modo semejante la singularidad. Y la comunidad conviene de sí a la naturaleza; la singularidad sin embargo conviene a la naturaleza por algo en la cosa que la contrae. Pero la universalidad no conviene a la cosa de sí, y por eso concedo que se ha de buscar la causa de la universalidad; no sin embargo se ha de buscar la causa de la comunidad otra de la misma naturaleza. Y puesta la comunidad en la misma naturaleza según la entidad propia y unidad, necesariamente se ha de buscar la causa de la singularidad que superagrega algo a la misma naturaleza de la cual es) Ibidem).

afirmación, porque, para él, esa *natura communis* sería simplemente *universalis*[20].

Para terminar Ockham presenta ordenadamente los puntos en los que discrepa de Scoto, acumulando variados y detallados argumentos. Nosotros nos limitaremos a señalar a pie de página los enunciados de aquellos aspectos que a él le parecen inaceptables[21].

---

20 Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 181, l. 8 - p. 183, l. 3.

21 **Nota ¹** La distinción formal entre *natura communis* e individuante atenta contra el principio de contradicción, pues afirma y niega simultáneamente la identidad real: "Si natura et differentia contrahens sunt una res realiter indistincta, sed formaliter distincta, tunc idem est realiter idem sibi ipsi et formaliter distinctum a se ipso" (Si la naturaleza y la diferencia contrayente son una cosa realmente indistinta, pero formalmente distinta, entonces lo mismo es realmente idéntico a sí mismo y formalmente distinto de sí mismo) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás evita esto en *De Ente et Essentia*, c. 2: *Essentia est id quo res constituitur in proprio genere vel specie* (La esencia es aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie), integrando unidad real sin formalidades separadas.

Nota ²: La *natura communis* implica una unidad menor que la numérica, contradictoria con su identificación real a la diferencia individuante: "*Si natura habet unitatem numericam per differentiam contrahentem, et tamen habet unitatem minorem numericam ex se, sequitur quod eadem res habet unitatem numericam et minorem numericam*" (Si la naturaleza tiene unidad numérica por la diferencia contrayente, y sin embargo tiene una unidad menor que la numérica de sí misma, se sigue que la misma cosa tiene unidad numérica y menor que numérica) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Aristóteles rechaza tal dualidad en *Metaphysica* VII, 6 (1031b 18-20): *τὸ γὰρ ἕκαστον καὶ τὸ ὂν ἕν ἐστιν* (pues cada cosa y el ser son uno), enfatizando la unidad indivisible del particular.

Nota ³: La comunidad de la naturaleza equivale a universalidad extramental, lo que Scoto niega pero implica: "*Communitas convenit naturae extra intellectum, sed universalitas completa non convenit nisi per actum intellectus; sed haec communitas est ipsa universalitas*" (La comunidad conviene a la naturaleza fuera del intelecto, pero la universalidad completa no conviene sino por el acto del intelecto; pero esta comunidad es la misma universalidad) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás distingue en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3 ad 1: *Universalia non sunt res subsistentes extra animam, sed habent fundamentum in re* (Los universales no son cosas subsistentes fuera del alma, pero tienen fundamento en la cosa), preservando un fundamento real sin identificación plena.

Nota ⁴: La individuación por adición formal genera multiplicación innecesaria de entes: "*Non oportet ponere differentiam contrahentem distinctam formaliter a natura, quia singularitas convenit rei per se ipsam*" (No es necesario poner una diferencia contrayente distinta formalmente de la naturaleza, porque la singularidad conviene a la cosa por sí misma) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6), aplicando el principio de parsimonia.

Nota ⁵: La *natura communis* como incompleta universal en las cosas implica contradicción ontológica: "*Si natura est incompleta universalis in re, tunc est universalis et non universalis simul*" (Si la naturaleza es universal incompleta en la cosa, entonces es universal y no universal

B) REFUTACIÓN DEL FUNDAMENTO REAL DE LOS UNIVERSALES EN EL REALISMO MODERADO TOMISTA[22.]

Exposición de opiniones realistas moderadas: *Natura* como fundamento *in rebus* (*fundamentaliter in rebus*).

Por otra parte, en la *Quaestio* 7 de la *Distinctio* 2, Ockham aborda el problema de la *natura* en el realismo moderado. Allí expone diversas opiniones que hacen de la *natura* el fundamento del universal o, dicho de otro modo, que sostienen que el universal se da *fundamentaliter in rebus*. Reconoce una línea divisoria respecto del realismo exagerado o del formalismo escotista; sin embargo, descubre entre todos los realismos un claro parentesco: "*Omnes tamen*

---

a la vez) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Aristóteles, en *Categoriae* 5 (3b 24-25): *τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν ὑποκείμενα* (los universales no son sustratos), niega universalidad inherente a lo particular.

Nota [6]: La causa de la comunidad no requiere explicación separada de la singularidad: "*Non est quaerenda causa communitatis, sed causa quomodo aliquid possit esse universale; sed Scoto ponit causam communitatis extra singularitatem*" (No se ha de buscar causa de la comunidad, sino causa de cómo algo puede ser universal; pero Scoto pone causa de la comunidad fuera de la singularidad) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás, en *De Ente et Essentia*, c. 3: *Natura absolute considerata non est universalis neque singularis* (La naturaleza considerada absolutamente no es universal ni singular), resuelve esto sin contradicción.

22 Nos hemos permitido utilizar el término realismo moderado, teniendo en cuenta que últimemente con él se ha querido designar -por oposición a lo que se ha llamado realismo exagerado- una de las soluciones realistas al problema de los universales. La distinción entre realismo moderado y realismo exagerado puede resumirse de la siguiente manera:
a) El *realismo exagerado* se remonta a Platón, para el cual las ideas o esencias son lo verdaderamente real. Lo verdaderamente real, no son, v. gr., los hombres-individuos de este mundo, mortales y cambiantes, sino el hombre-esencia, que es y no puede no ser, aunque no exista (existir es un modo deficiente de ser). Las ideas, aunque inteligibles, no son conceptos ni partes integrantes del mundo sensible. Nuestros conceptos y el mundo sensible sí les son dependientes, pero las ideas constituyen un nivel de realidad distinto y más perfecto: son lo verdaderamente real.
San Agustín, en parte siguiendo esta línea, sostiene que las esencias son ideas divinas -de ahí su suprema realidad-, modelos según los cuales Dios ha creado este mundo.
Para el realismo exagerado, por tanto, los universales son verdadera y formalmente reales, con una realidad suprema y radical, que es el fundamento del mundo sensible.
b) El *realismo moderado*, en cambio, a partir de Aristóteles, concibe lo inteligible como estructura de lo sensible. Las esencias de los entes individuales son estructuras inteligibles *comunes* a muchos individuos. La primacía ontológica corresponde a las sustancias o esencias, las cuales, sin embargo, no son sino en los individuos o en el intelecto.
Así, pues, para el realismo moderado, la universalidad se da formalmente en el concepto, pero está potencialmente en las cosas sensibles. A través del proceso abstractivo, el intelecto alcanza lo que de inteligible hay en lo sensible (cfr. Gran Enciclopedia Rialp, voz Realismo, t. XIX, pp. 721-732).

conveniunt in hoc, quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus" " (Todos sin embargo convienen en esto, que los universales están de algún modo del lado de la cosa, de tal modo que están realmente en los singulares mismos)[23]. Esta afirmación de que el universal se da en las cosas singulares es la que a Ockham le parece inaceptable. La afirmación de una mera distinción de razón entre *natura* y singular no disipa su inquietud por lo que él cree un exceso de abstractismo o de platonismo. Por eso, él insiste en la afinidad de los diversos realismos: "*In conclusione istius quaestionis, omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*" (En la conclusión de esta cuestión, todos, los que he visto, concuerdan diciendo que la naturaleza, que es de algún modo universal, —al menos en potencia e incompleta—, está realmente en el individuo) [24]. Lo que Ockham rechaza es lo que se sostiene con la expresión *fundamentaliter in rebus*. Por una parte, se afirma que a esta expresión no responde otra realidad que la del mismo singular, pero, por otra, se exige una instancia que garantice la validez del universal. Es esta intancia "metasingular" la que crea la inquietud a Ockham.

Ockham expone y critica diversas opiniones acerca del realismo moderado. En contraste con la amplia exposición del pensamiento escotista, y con la riqueza de contenido del pensamiento de Santo Tomás, expone en muy breves líneas el realismo moderado de inspiración tomista: "*Alii autem ponunt quod res secundum esse sui in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis; ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis"* (Otros sin embargo ponen que la cosa según el ser suyo en efecto es singular, y la misma cosa según su ser en el intelecto es universal; de modo que la misma cosa según un ser o según una consideración es universal, y según otro ser o según otra consideración es singular)[25].

---

23 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 229, l. 4-6.

24 Ibid., p. 225, l. 17-19.

25 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 227, l. 11-14.

Crítica a la universalización por consideración intelectual: Denominación extrínseca insuficiente.

No nos interesa en este momento analizar cuán profundamente entendió Ockham el pensamiento de Tomás de Aquino, sino, más bien, intentamos descubrir la idea que Ockham tuvo de la *natura* en el realismo moderado, y cuál fue su reacción ante esa *natura*. Al parecer lo que Ockham entendió es que en la doctrina tomista un singular se hace universal *propter considerationem intellectus*, es decir, por el mero hecho de ser conocido; el conocer cambia en universal el objeto conocido por una simple denominación extrínseca[26]. A Ockham, por tanto, se le presenta la *natura* tomista como una universalidad contradictoriamente coexistente con la singularidad, pues una mera denominación extrínseca es claramente insuficiente para explicar esa universalización del singular, si en él, su *natura* no es previa y auténticamente universal. Por lo tanto, el platonismo vuelve a presentársele a Ockham como implicado en la doctrina tomista del *fundamentaliter in rebus*. Ockham concluye diciendo: "*Et confirmatur quia, quando aliquid repugnat ex natura rei alteri, per nihil extrinsecum potest sibi competere. Sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire*" " (Y se confirma porque, cuando algo repugna por naturaleza de la cosa a otro, por nada extrínseco puede convenirle. Pero a cualquier cosa repugna de sí que sea común a otra cosa; por tanto, a ninguna cosa por algo

---

[26] El siguiente texto prueba que Ockham entendió así la natura en el realismo moderado tomista: "*Contra secundum modum ponendi arguo sic: quando aliquid praecise denominat aliud propter aliquid extrinsecum, cuicumque potest convenire illud extrinsecum, et illud denominans ei proportionaliter poterit convenire. Igitur si illa res quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu (quod non est possibile nisi propter intellectionem), igitur quaelibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo, et ita Sortes potest esse universalis et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina secundum esse suum in intellectu poterit esse universalis, quamvis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularissima; quae omnia sunt absurda*" (Contra el segundo modo de poner argumento así: cuando algo precisamente denomina a otro por algo extrínseco, a cualquiera puede convenir aquello extrínseco, y aquello denominante le podrá convenir proporcionalmente. Por tanto, si esa cosa que realmente es singular es universal según su ser en el intelecto (lo que no es posible sino por la intelección), por tanto, cualquier cosa que pueda inteligirse de modo semejante puede ser universal del mismo modo, y así Sócrates puede ser universal y común a Platón según su ser en el intelecto. De modo semejante, la esencia divina según su ser en el intelecto podrá ser universal, aunque ella según su ser real en efecto sea singularísima; las cuales todas son absurdas.) (*In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 241, lin. 2-13).

extrínseco puede convenir la comunidad) [27]. Ahora bien, Ockham se da perfectamente cuenta de que "la mera denominación extrínseca del conocer no explica la universalidad de la *natura*, si no se afirma implícitamente, de forma al menos larvada, la preexistencia de esa *natura* universal en el seno del singular"[28].

Esto es lo que lo ha llevado a la conclusión de que todos los realismos pueden reducirse a un común denominador: "*In conclusione istius quaestionis, omnes quos vidi concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*" (En la conclusión de esta cuestión, todos los que he visto concuerdan diciendo que la naturaleza, que es de algún modo universal, al menos en potencia e incompleta, está realmente en el individuo) [29].

Por otra parte, en la *Quaestio* 7 de la *Distinctio* 2, Ockham aborda el problema de la *natura* en el realismo moderado. Allí expone diversas opiniones que hacen de la *natura* el fundamento del universal o, dicho de otro modo, que sostienen que el universal se da *fundamentaliter in rebus*. Reconoce una línea divisoria respecto del realismo exagerado o del formalismo escotista; sin embargo, descubre entre todos los realismos un claro parentesco: "*Omnes tamen conveniunt in hoc, quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus*" (Todos sin embargo convienen en esto, que los universales están de algún modo del lado de la cosa, de tal modo que están realmente en los singulares mismos). Esta afirmación de que el universal se da en las cosas singulares es la que a Ockham le parece inaceptable. La afirmación de una mera distinción de razón entre *natura* y singular no disipa su inquietud por lo que él cree un exceso de abstractismo o de platonismo. Por eso, él insiste en la afinidad de los diversos realismos: "*In conclusione istius quaestionis, omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*" (En la conclusión de esta cuestión, todos, los que he visto,

---

27 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 241, l. 12-17.

28 De Andrés, Teodoro, El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje, Ed. Gredos, Madrid, 1969, p.51.

29 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 225, l. 17-19.

concuerdan diciendo que la naturaleza, que es de algún modo universal, —al menos en potencia e incompleta—, está realmente en el individuo). Lo que Ockham rechaza es lo que se sostiene con la expresión *fundamentaliter in rebus*. Por una parte, se afirma que a esta expresión no responde otra realidad que la del mismo singular, pero, por otra, se exige una instancia que garantice la validez del universal. Es esta instancia "metasingular" la que crea la inquietud a Ockham.

El realismo moderado, particularmente en su formulación tomista, postula que la naturaleza o esencia de las cosas, aunque singular en su existencia concreta, posee un fundamento real que permite su universalización por el intelecto. Santo Tomás explica esta posición en *De Ente et Essentia*, capítulo 3: "*Natura autem vel essentia sic accepta potest considerari dupliciter: uno modo absolute, secundum propriam rationem; alio modo secundum esse quod habet in hac re vel in illa. [...] Et sic universale dicitur secundum quod est in intellectu, et secundum quod est in rebus, est singulare*" (La naturaleza o esencia así aceptada puede considerarse de dos modos: uno, absolutamente, según su razón propia; otro, según el ser que tiene en esta cosa o en aquella. [...] Y así, el universal se dice según que está en el intelecto, y según que está en las cosas, es singular). Aquí, Tomás distingue la esencia absoluta —que no es ni universal ni singular en sí misma, pero tiene fundamento en la realidad extramental— de su modo de ser en el intelecto, donde se universaliza por abstracción, y en las cosas, donde permanece singular. Esta doctrina integra el realismo aristotélico, donde Aristóteles en *Metaphysica* VII, 3 (1029a 27-28) afirma que *τὸ τί ἦν εἶναι ἐν τοῖς καθ᾽ ἕκαστον ἐστίν* (la esencia está en los particulares), pero permite la predicación universal a través de la forma inherente a la materia, evitando tanto el platonismo (formas separadas) como el nominalismo puro (universales como meros nombres).

Ockham, sin embargo, interpreta esta posición como contradictoria, pues implica que el singular se universaliza meramente por la consideración intelectual, lo que equivale a una denominación extrínseca insuficiente para explicar la universalidad si no se presupone un fundamento universal previo en la cosa misma. En la *Ordinatio* I, d. 2, q. 7, Ockham argumenta: "*Alii autem ponunt quod res secundum esse sui in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis; ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis*" (Otros sin

embargo ponen que la cosa según el ser suyo en efecto es singular, y la misma cosa según su ser en el intelecto es universal; de modo que la misma cosa según un ser o según una consideración es universal, y según otro ser o según otra consideración es singular). Para Ockham, esta dualidad atenta contra el principio de no multiplicar entes innecesariamente, ya que introduce una instancia metasingular que, aunque negada como real, se requiere implícitamente para justificar la abstracción. Él concluye: "*Et confirmatur quia, quando aliquid repugnat ex natura rei alteri, per nihil extrinsecum potest sibi competere. Sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire*" (Y se confirma porque, cuando algo repugna por naturaleza de la cosa a otro, por nada extrínseco puede convenirle. Pero a cualquier cosa repugna de sí que sea común a otra cosa; por tanto, a ninguna cosa por algo extrínseco puede convenir la comunidad). Esta refutación subraya el nominalismo radical de Ockham: al rechazar cualquier fundamento real para los universales, reduce el conocimiento a lo singular intuitivo, eliminando la integración tomista de esencia y acto de ser.

Las críticas de Ockham a las diversas formas de realismo conducen, en resumen, a la afirmación radical y exclusiva del singular.

C) AFIRMACIÓN RADICAL Y EXCLUSIVA DEL SINGULAR COMO DATO INMEDIATO Y PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

No hemos querido aquí tratar de la crítica que Ockham hace del realismo exagerado de tipo platónico, discusión que en Ockham reviste un marcado carácter académico, sino de la polémica entablada contra el formalismo escotista y el realismo moderado, pues es allí donde su argumentación verdaderamente cobra vida. Es al discutir el formalismo escotista donde concluye de modo rotundo en su afirmación decidida del singular. Es en la *Questio* 6 de la *Distintio* 2 del Comentario al Libro Primero de las Sentencias, donde resume su posición definitiva: "*Ideo dico aliter ad quaestionem. Et primo ostendo istam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa est singularis*. (Por eso digo de otro modo a la cuestión. Y primero muestro esta conclusión: que cualquier cosa singular por sí misma es singular)[30].

30 *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 196, l. 2-3.

El singular, el individuo, constituye un dato inmediato del que hay que partir. Crear un problema sobre la singularidad -el problema del principio de individuación- es querer problematizar -piensa Ockham- la claridad del sol a mediodía. "Los esfuerzos escotistas por buscar un principio de individuación distinto de la realidad misma del individuo, que es el dato inmediato, vienen a ser para Ockham un sinsentido paralelo al de querer encender una candela para "ver" la luz del sol. El único resultado a que eso puede llevar es el de ofuscar la vista al acercar demasiado la candela a los ojos. Por lo demás, la luz se ve por sí misma, es un hecho que "está ahí" y que ha de ser aceptado como punto de partida: "*Nec est quaerenda aliqua causa individuationis... sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale*" (Ni se ha de buscar alguna causa de la individuación... sino más bien se ha de buscar la causa de cómo es posible que algo sea común y universal)[31].

Las pruebas que Ockham aduce acerca de su opción por el singular consisten en permitirnos abordar el singular en sí desde la perspectiva fáctica de dato inmediato que tiene en sí mismo: "*Et hoc persuadeo sic: quia singularitas inmediate convenit illi cuius est, igitur non potest sibi convenire per aliquid aliud; igitur, si aliquid sit singulare, se ipso est singulare*" (Y esto persuado así: porque la singularidad inmediatamente conviene a aquello de lo cual es, por tanto no puede convenirle por algo otro; por tanto, si algo es singular, por sí mismo es singular) [32].

Como consecuencia de esta constatación como dato inmediato que tiene en sí mismo la singularidad, es la exclusión del ámbito de lo real *extra animam*, de toda realidad no singular: "*Secunda conclusio: quod omnis res extra animam est realiter singularis et una numero"* (Segunda conclusión: que toda cosa fuera del alma es realmente singular y una en número)[33].

---

31 [*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 197, l. 15-18] Cfr. De Andrés, Teodoro, op. cit., p. 58.

32 *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 196, l. 3-6.

33 Ibid., l. 13-14.

Ockham argumenta sobre la base de la numerabilidad, que implica unidad y singularidad[34], para llegar a la misma conclusión: "*Ex istis sequitur quod quaelibet res extra animam se ipsa est singularis, et quod ipsamet sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singularitatis*" (De estos sigue que cualquier cosa fuera del alma por sí misma es singular, y que ella misma sin todo añadido es aquello que inmediatamente se denomina por la intención de la singularidad) [35].

En el capítulo 16 de la *Summa Logicae*, en el que refuta la opinión de Scoto acerca del universal, después de haber enfrentado al pensamiento escotista, hace una formulación decisiva por lo que respecta tanto a la negación de la distinción formal (fundamental en Scoto) como a la negación de la *natura communis* y de la diferencia individuante. Afirma tajantemente la singularidad del ser real y de cada uno de sus constitutivos: "*Dicendum est igitur quod in creaturis nulla est talis distintio formalis, sed quaecumque in creaturis sunt*

---

34 "*Quia omnis res extra animam vel est simplex vel composita. Si sit simplex non includit multas res, sed omnis res non includens multas res est una numero, quia omnis talis res et una alia res consimilis praecise sunt duae res; igitur utraque illarum est una numero, igitur omnis res simplex est una numero. Si sit composita, tandem oportet devenire ad certum numerum partium, et per consequens quaelibet illarum partium erit una numero, et per consequens totum compositum ex eis erit unum numero*" (Porque toda cosa fuera del alma o es simple o compuesta. Si es simple no incluye muchas cosas, pero toda cosa no incluyendo muchas cosas es una en número, porque toda tal cosa y una otra cosa consimilar precisamente son dos cosas; por tanto, cada una de ellas es una en número, por tanto, toda cosa simple es una en número. Si es compuesta, al fin es necesario llegar a cierto número de partes, y por consiguiente cada una de esas partes será una en número, y por consiguiente el todo compuesto de ellas será uno en número) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 196, lin. 14-22). Y más adelante, insiste en el mismo punto para dejar esta doctrina bien asentada: "*Et hoc etiam potest argui sub ista forma: accipio illam rem, quam non ponis rem singularem, et quaero: aut includit plures res aut non. Si non, accipio unam consimilem distinctam realiter et arguo sic: istae res sunt distinctae realiter et non sunt in numero infinito; igitur in numero finito, et non nisi in dualitate, manifestum est; igitur sunt hic praecise duae, et per consequens utraque illarum erit una numero. Si autem includit plures res et non infinitas; igitur finitas, et per consequens est ibi numerus rerum, et ita quaelibet illarum inclusarum erit una numero et singularis*" (Y esto también puede argumentarse bajo esta forma: tomo esa cosa, que no pones como cosa singular, y pregunto: o incluye muchas cosas o no. Si no, tomo una consimilar distinta realmente y argumento así: estas cosas son distintas realmente y no están en número infinito; por tanto, en número finito, y no sino en dualidad, es manifiesto; por tanto, son aquí precisamente dos, y por consiguiente cada una de ellas será una en número. Si sin embargo incluye muchas cosas y no infinitas; por tanto, finitas, y por consiguiente hay allí número de cosas, y así cada una de esas incluidas será una en número y singular) (Ibidem, pp. 196 - 197, lin. 23-5).

35 Ibid., p. 196, l. 23 - p. 197, l. 10.

distincta, realiter sunt distincta et sunt res distinctae, si utrumque illorum sit vera res... Et ideo debemus dicere cum philosophis, quod in substantia particulari nihil est substantiale penitus nisi forma particularis et materia particularis vel aliquid compositum ex talibus. Et ideo non est imaginandum, quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo. (...) "Quidquid imaginabile substantiale exsistens in Sorte vel est materia particularis vel forma particularis vel aliquid compositum ex his. Et ideo omnis essentia et quidditas et quidquid est substantiae, si sit realiter extra animam, vel est simpliciter et absolute materia vel forma vel compositum ex his" " (Por tanto, se ha de decir que en las criaturas no hay tal distinción formal, sino que cualesquiera en las criaturas que son distintas, realmente son distintas y son cosas distintas, si cada una de ellas es cosa verdadera... Y por eso debemos decir con los filósofos, que en la sustancia particular nada es sustancial absolutamente sino la forma particular y la materia particular o algo compuesto de tales. Y por eso no se ha de imaginar que en Sócrates esté la humanidad o naturaleza humana distinta de Sócrates de cualquier modo. (...) "Cualquier cosa imaginable sustancial existente en Sócrates o es materia particular o forma particular o algo compuesto de éstas. Y por eso toda esencia y quiddidad y cualquier cosa que es de la sustancia, si está realmente fuera del alma, o es simplemente y absolutamente materia o forma o compuesto de éstas") [36].

En el capítulo 17 de la *Summa Logicae* vuelve Ockham a refutar el realismo moderado. La discusión sobre las diferentes formas de realismo fue tratada en el *Comentario de las Sentencias*, donde dedica a cada una de estas formas de realismo una *Quaestio* de la *Distictio* 2 del Libro I. De un modo más ordenado y resumido trata el tema nuevamente en los capítulos 15, 16 y 17 de la *Summa Logicae*. En el capítulo 15, trata de probar "*quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest*" pues que ningún universal sea alguna sustancia existente fuera del alma puede probarse evidentemente) [37]. El capítulo 16 -paralelo de la *Quaestio* 6- lo dedica a refutar el formalismo de Scoto. Es así como el capítulo 17 -en el que la afirmación exclusiva del singular va a quedar definitivamente fijada- trata de manera general las diversas formas de realismo y de modo particular y preponderante

---

[36] Summa Logicae, I pars, cap. 16, pp. 56-57, l. 66-83.

[37] Summa Logicae, I pars, cap. 15, p. 50, l. 5-6.

el realismo moderado. Ockham lo deja muy claro al comenzar diciendo: "*Et quoniam solutio dubiorum est veritatis manifestatio, ideo contra predicta aliquae obiectiones sunt ponendae ut solvantur. Multis enim non parvae auctoritatis viris videtur, quod universale sit aliquo modo extra animam et de essentia substantiarium particularium*" (Y porque la solución de las dudas es manifestación de la verdad, por eso contra lo predicho algunas objeciones se han de poner para que se resuelvan. Pues a muchos varones de no pequeña autoridad les parece que el universal está de algún modo fuera del alma y de la esencia de las sustancias particulares) [38].

Los argumentos que Ockham presenta y refuta son los característicos del realismo moderado para demostrar que el universal se da *fundamentaliter in rebus*. Habrá que tener en cuenta que Ockham presenta los argumentos del realismo moderado desde una perspectiva un tanto influida por su formación escotista, que presenta una interpretación "cosista" del universal. De todos modos, no afecta eso el hecho de si Ockham llega o no a rechazar la natura potencial o "fundamental" del realismo moderado.

Los argumentos los presenta de la siguiente manera: el primero, a partir de la conveniencia de los diversos entes entre sí, lo que permite agruparlos en géneros y especies: "*Unde dicunt quod, quando aliqua realiter conveniunt et realiter differunt, per aliud conveniunt et per aliud differunt. Sortes autem et Plato conveniunt realiter et realiter differunt, igitur distinctis conveniunt et differunt*" (Por lo que dicen que, cuando algunas cosas convienen realmente y difieren realmente, por otro convienen y por otro difieren. Sócrates sin embargo y Platón convienen realmente y difieren realmente, por tanto, convienen y difieren en cosas distintas) [39]. El segundo argumento intensifica la fuerza del primero poniendo el acento en la conveniencia genérica y en la diversificación -o conveniencia- específica: "*Item, plus conveniunt Sortes et Plato quam Sortes et asinus; igitur in aliquo conveniunt Sortes et Plato in quo non conveniunt Sortes et asinus; sed non conveniunt in aliquo uno numeraliter; igitur illud in quo conveniunt non est unum numero; igitur aliquid commune*" " (Además, más convienen Sócrates y Platón que Sócrates y asno; por tanto en algo convienen Sócrates y

---

38 Summa Logicae, I pars, cap. 17, p. 57, l. 3-6.

39 Summa Logicae, I pars, cap. 17, p. 57, l. 8-11.

Platón en lo que no convienen Sócrates y asno; pero no convienen en algo uno numéricamente; por tanto aquello en lo que convienen no es uno en número; por tanto algo común) [40].

En su respuesta Ockham niega de manera tajante toda natura. A la primera objeción dirá que los singulares no pueden convenir entre sí por algo distinto de su misma realidad singular: "*Concedendum est igitur quod Sortes per idem convenit especifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem*" (Se ha de conceder por tanto que Sócrates por lo mismo conviene específicamente con Platón y difiere numéricamente del mismo) [41]. Pero es en la respuesta a la segunda objeción donde manifiesta de modo más tajante su total rechazo a toda *natura*: "*Secundum argumentum etiam non movet. Non enim sequitur: 'Sortes et Plato plus conveniunt quam Sortes et asinus, igitur in aliquo plus conveniunt'; sed sufficit, quod se ipsis plus conveniant. Unde dico quod Sortes per animam suam intellectivam plus convenit cum Platone quam cum asino, et se toto plus convenit cum Platone quam cum asino. Unde de virtute sermonis non debet concedi quod Sortes et Plato conveniunt in aliquo, quod est de essentia eorum, sed debet concedi, quod conveniunt aliquibus, quia formis suis et se ipsis, quamvis si per contradictionem esset una natura in illis, convenirent in illa, sicut si -per contradictionem- Deus esset fatuus, male regeret mundum*" (El segundo argumento tampoco mueve. Pues no se sigue: 'Sócrates y Platón más convienen que Sócrates y asno, por tanto, en algo más convienen'; sino que basta que por sí mismos más convengan. Por lo que digo que Sócrates por su alma intelectiva más conviene con Platón que con asno, y por todo sí más conviene con Platón que con asno. Por lo que de virtud del sermón no se debe conceder que Sócrates y Platón convienen en algo, que es de esencia de ellos, sino que se debe conceder que convienen en algunos, porque en sus formas y en sí mismos, aunque si por contradicción hubiera una naturaleza en ellos, convendrían en ella, así como si -por contradicción- Dios fuera fatuo, mal regiría el mundo) [42].

---

40 Summa Logicae, I pars, cap. 17, p. 57, l. 14-17.

41 Ibid., p. 58, l. 46-47.

42 Ibid., p. 59, l. 48-57.

La afirmación del singular no puede ser más clara, ni más rotundo su rechazo de toda *natura* a la cual considera tan absurda como hablar de fatuidad en Dios. Este es el resumen final de la reacción de Ockham a todo tipo de realismo. Y es también el punto de partida del ockhamismo.

D) RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA OPCIÓN POR EL SINGULAR Y DEL RECHAZO A LA "*NATURA*".

Para el estudio y la interpretación del ockhamismo conviene tener en cuenta que Ockham se considera a sí mismo un teólogo que se sirve de la filosofía, aunque en la práctica, a menudo sucede al revés: el predominio del saber teológico explica que a veces ciertas tesis teológicas fundamentan explícitamente su filosofía.

Además, en su período de formación (1306-1324), en la Universidad de Oxford, se vivió un ambiente filosófico determinado por el impacto del averroísmo latino -surgido en la Escuela de Artes de la Universidad de París en el siglo anterior-, lo cual provocó una fuerte polémica universitaria.

Como es sabido, el averroísmo latino se caracterizó por una renuncia al compromiso con la unidad o coherencia de la verdad y, por tanto, a la armonización entre fe y razón. Se trataba de llevar hasta las últimas consecuencias la actitud del Comentador: tomar a Aristóteles como el criterio definitivo y último de verdad filosófica natural, sin preocuparse de ponerlo en diálogo con otras fuentes de sabiduría primera (como era, para Averroes, el Corán). Esta defensa de la autonomía total de la razón frente a la fe religiosa desentonaba del gran esfuerzo realizado por los pensadores cristianos en busca de la armonía entre fe y razón.

Por otra parte, el averroísmo latino ponía en entredicho otro asunto de vital importancia para la filosofía cristiana: la libertad creadora de Dios. Los comentarios de Averroes marcaban de lleno el carácter necesario que tiene para Aristóteles el saber acerca de la naturaleza, y la naturaleza misma: es la tesis de la eternidad del mundo, ordenado por la regularidad intemporal de las inteligencias separadas, dirigido por la inteligencia divina, según un orden teleológico necesario y universal. Además, Dios es *noesis noeseos* y en El no hay voluntad. Con respecto al mundo, es inteligencia ordenadora, no propiamente creadora. A estos y otros problemas se debió la condena de 1277

de las principales tesis de la doctrina averroísta, que tuvo lugar en la universidad de París y luego también en la de Oxford. Pero también estas condenas hicieron surgir la inquietud de estudiar desde una perspectiva cristiana el tema de la libertad divina. Era preciso profundizar en esta verdad.

Por este motivo Duns Scoto reaccionó contra una *natura* griega -pagana-, portadora de necesidad, que parecía comprometer la incondicional libertad de la Omnipotencia divina. Era un intento por "conservar" la tradición platónico-agustiniana ante estas nuevas corrientes[43]. En esto Scoto es el precedente más directo de Guillermo de Ockham, aunque este último es mucho más radical.

Es en este ambiente de reacción cristiana frente al paganismo donde se sitúa el rechazo de Guillermo de Ockham a la *natura* griega y su afirmación del más radical contingentismo, basado en el *principio de la Omnipotencia divina*.

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende que el principio fundamental que está en la base de todo el pensamiento ockhamista es de carácter hondamente teológico. Este principio está expresado en el primer artículo del Credo: "*Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem*". Es el principio de la *Potentia Dei absoluta*, según el cual la metafísica de las esencias es un elemento helénico extraño a la fe cristiana, porque introduce una necesidad en lo creado que coarta la libertad divina. Por lo tanto, no hay esencias universales ni leyes naturales, sino sólo sustancias singulares y hechos. En la creación no hay más necesidad que la que impone el principio de contradicción. Donde no haya contradicción lógica, la *Potentia Dei absoluta* puede cambiar el orden ahora existente.

Esta polarización hacia la omnipotencia divina hace que en Ockham la contingencia del ser creado adquiera su sentido más radical. "Si hay un orden innegable en la estructuración de lo real -sostiene Teodoro de Andrés-, ese orden en definitiva es también contingente. Ahora bien, ese orden incluye en sí el de las "naturalezas", que estructuran la multitud dispersa de los singulares no en compartimentos de nivel necesario-metafísico, sino de mero nivel de lo que él llamará la *Potentia Dei ordinata*, orden contingente, a su vez, frente a lo

43 Cfr. Pieper, J., Filosofía Medieval y Mundo Moderno, Madrid, 1973, cap. X y XI. Ed. Rialp.

que será la piedra de toque de la metafísica del ockhamismo: la *Potentia Dei absoluta*" [44].

Ockham lo explica con estas palabras: "*Circa primum dico quod quaedam Deus potest facere de Potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. Haec distinctio non est intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere et alia potest facere inordinate. Sed sic est intelligenda quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non, quia Deus multa potest facere quae non vult facere. Et illa dicitur posse facere de potentia absoluta*" (Acerca de lo primero digo que algunas cosas Dios puede hacer de Potencia ordenada y algunas de potencia absoluta. Esta distinción no se ha de entender que en Dios haya realmente dos potencias, de las cuales una sea ordenada, otra absoluta, porque única es la potencia en Dios ad extra que de todo modo es el mismo Dios. Ni se ha de entender así que algunas puede Dios hacer ordenadamente y otras puede hacer inordenadamente. Sino así se ha de entender que poder algo a veces se toma según las leyes ordenadas e instituidas por Dios, y aquellas Dios se dice poder hacer de potencia ordenada. De otro modo se toma poder por poder hacer todo aquello que no incluye contradicción hacerse, ya Dios se haya ordenado a hacer esto, ya no, porque Dios muchas puede hacer que no quiere hacer. Y aquellas se dice poder hacer de potencia absoluta) [45].

La afirmación de la *Potentia Dei absoluta* es para Ockham la máxima expresión de la libertad y del querer divinos. Aunque la uniformidad correspondiente al orden de la *Potentia Dei ordinata* -que es el poder de Dios en cuanto tiene en cuenta lo ya creado e instituido por El mismo- facilite la sistematización de los seres singulares, debe excluirse toda uniformidad no contingente.

---

44 De Andrés, Teodoro, o. c. p. 67.

45 Quodl., VI, q. I.

Estos principios traen consigo una gnoseología paralela: si lo real es singular, fáctico y contingente, entonces el conocimiento de lo singular, de lo fáctico y de lo contingente es el único conocimiento de algo real. De una teoría del conocimiento tal, fundada sobre estos supuestos, tratan los capítulos siguientes.

CAPÍTULO SEGUNDO: DISTINCIÓN ENTRE CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO EN OCKHAM

A) EL PRINCIPIO DE ECONOMÍA APLICADO AL CONOCIMIENTO

El principio que dirige toda su concepción del conocimiento es el de la economía aplicado a la convicción de que las únicas realidades son los individuos singulares. No hay que olvidar que el pensamiento de Ockham, como reacción que es a la "complejidad" de las escuelas precedentes, busca la simplificación suprimiendo pasos y elementos que considera injustificados.

La operación intelectual, entonces, ya no se produce por una actividad sobre las representaciones de la imaginación y de la cogitativa que -desde la perspectiva tomista[46]- le habría correspondido al entendimiento agente para iluminar o poner de manifiesto -abstraer- lo inteligible de dichas representaciones[47].

Ockham niega la distinción real entre entendimiento agente y posible[48]; considera que no es necesaria la actividad del entendimiento agente sobre los

---

46 Cfr. Summa Theol. I. q. 79, a. 3, in c.

47 Por eso Ockham sostiene: *"Patet falsitas illius opinionis quae ponit quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectionem possibilem, per modum depurationis, irradiationis, abstractionis, et sequestrationis"* (Es patente la falsedad de aquella opinión que pone que el entendimiento agente tiene acción acerca de los fantasmas y la intelección posible, por modo de depuración, irradiación, abstracción y separación) (*In II Sent*., qq. 12-13 p. 308 l. 15).

48 *"Dico quod pluritas non est ponenda sine necessitate, ideo intellectus agens et possibilis sunt idem omnino re et ratione" " (Digo que la pluralidad no se ha de poner sin necesidad, por eso el entendimiento agente y posible son idénticos completamente en cosa y razón). Sólo se distinguen connotativamente, porque "agens significat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptan in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipens intellectionem"* (agente significa el alma connotando la intelección que procede activamente del alma; posible sin embargo significa la misma alma connotando la intelección recibida en el alma. Pero idéntico completamente es el eficiente y el recipiente de la intelección) (*In II Sent*., q. 20, p.442, l. 23 y ss.). El entendimiento es agente en cuanto significa el alma connotando la intelección que procede activamente de

fantasmas o imágenes, por lo que le parecen superfluos como también la especie impresa[49], que actualizada por el entendimiento agente -según santo Tomás- informa al entendimiento posible. Afirma que para la realización de la intuición -de la que ya hablaremos- sólo son necesarios el entendimiento, al que identifica con el alma, y la inmediata presencia del objeto conocido: "*Ad cognitionem intuitivan habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva, igitur, etc.*" (Para tener conocimiento intuitivo no es necesario poner algo además del intelecto y la cosa conocida, y ninguna especie absolutamente. Esto se prueba porque en vano se hace por más lo que puede hacerse por menos. Pero por el intelecto y la cosa vista sin toda especie, puede hacerse el conocimiento intuitivo, por tanto, etc.) [50].

B) CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO

Ockham, junto con hacer una crítica de ese "aparatoso andamiaje" por el que los filósofos precedentes habían explicado el proceso del entender, él mismo intenta su propia respuesta simplificadora, la que consiste en reducir el conocimiento a dos tipos fundamentales: el conocimiento intuitivo y el abstractivo. En el Prólogo de su Comentario al Libro de las Sentencias, es

---

ella y paciente en cuanto significa el alma connotando la intelección recibida en ella: no hay más realidad que la del alma misma, puesto que en perfecta consonancia con los principios de simplicidad y economía se identifica la sustancia del alma con sus potencias. Por eso sostiene que "intellectus est substantia animae potens intelligere" (*In II Sent*., q. 20, P. 435 l. 14.).

[49] Pasando revista a los diversos argumentos por los cuales algunos sostienen la necesidad de las species en la formación de los conceptos, afirma que por ninguna de estas razones es preciso defender su intervención: *"Item, species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti. Propter ista maxime ponitur species. Sed propter nullum istorum oportet ponere, igitur non est ponenda"* (Además, la especie no se pone sino por asimilación o por causación de la intelección, o por representación del objeto, o por determinación de la potencia, o por unión del moviente y del movido. Por éstas sobre todo se pone la especie. Pero por ninguna de éstas es necesario poner, por tanto, no se ha de poner) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 272, l. 17-21.).
En otro sitio sostiene que: *"omnia possunt salvari sine specie quae salvantur cum specie; igitur non est necessitas ponendi eam"* (todas las cosas pueden salvarse sin especie que se salvan con especie; por tanto, no hay necesidad de ponerla) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 256, l. 8-9).

[50] *In II Sent*., qq. 12-13, p. 268, l. 1-11.

donde expone de modo completo su teoría del conocimiento. Allí su objetivo es precisar el status gnoseológico de la teología y para ello procede al análisis del conocimiento humano en general. También son importantes las precisiones que Ockham nos entrega en las qq. 12-13 de la Reportatio II, es decir, en su Comentario al Segundo Libro de las Sentencias, y en los Quodlibeta V y VI.

Criterio	**Conocimiento Intuitivo**	**Conocimiento Abstractivo**
Definición	Evidencia inmediata de existencia o no existencia de lo singular (In I Sent., d. 3, q. 1).	Prescinde de existencia; hipotético o universal (Summa Logicae, I, cap. 72).
Relación con Realidad	Causa juicio existencial directo (*evidentia extrinseca*).	No causa juicio existencial; opera con signos mentales.
Base Aristotélica	Análoga a αἴσθησις (sensación) en *De Anima* III, 3 (427a 21): percepción inmediata.	Análoga a abstracción en *Metaphysica* VII, 3 (1029a 16): separación de forma.
Base Tomista	*Similar a intellectus agens en Summa Theologiae* I, q. 79, a. 4: "*Intellectus agens abstrahit species*" (El intelecto agente abstrae las especies), pero Ockham lo rechaza.	Prescinde como en q. 85, a. 1: abstracción sin especies impresas.
Implicaciones	Fundamento empírico; posible de no existentes por potentia Dei.	Base para lógica; riesgo de escepticismo al desconectar de intuición.

La gnoseología de Ockham es paralela a sus principios metafísicos: si lo real es lo singular, lo fáctico, lo individual, debe haber un conocimiento de lo singular que sea el verdadero conocimiento de lo real. A este conocimiento Ockham lo llama intuición. Su teoría del conocimiento está esencialmente definida por este doble modo de conocimiento: intuitivo y abstractivo.

Antes de exponer su pensamiento respecto de la *notitia intuitiva* y *abstractiva*, Ockham explica el significado de una serie de términos que utilizará en el desarrollo de la cuestión. Comienza distinguiendo dos actos del entendimiento: el acto aprehensivo y el acto judicativo[51]. El primero es necesario en cualquier objeto de intelección, sea complejo o incomplejo. Esta distinción entre términos complejos e incomplejos, Ockham la utiliza con mucha frecuencia. Llama complejos a los términos mentales compuestos, fundamentalmente las proposiciones; e incomplejos a los términos mentales simples que se corresponden con términos lingüísticos simples[52]. Es claro el

---

51 "*Est igitur prima distinctio ista quod inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus es apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actu est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamos, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus. Et sic patet quod respectu complexi potest esse duplex actus, scilicet actus apprehensivus et actus iudicativus*" (Es por tanto la primera distinción ésta que entre los actos del intelecto hay dos actos de los cuales uno es aprehensivo, y es respecto de cualquier cosa que puede terminar el acto de la potencia intelectiva, ya sea complejo ya incomplejo; porque aprehendemos no solo incomplejos sino también proposiciones y demostraciones e imposibles y necesarios y universalmente todas las cosas que son miradas por la potencia intelectiva. Otro acto puede decirse judicativo, por el cual el intelecto no solo aprehende el objeto sino también asiente o disiente a él. Y este acto es solo respecto del complejo, porque a nada asentimos por el intelecto sino lo que reputamos verdadero, ni disentimos sino lo que estimamos falso. Y así es patente que respecto del complejo puede haber doble acto, a saber, acto aprehensivo y acto judicativo) (*In I Sent*., prol. q. 1, p. 16, lin. 6-18).

52 El lo explica con estas palabras: *"Sciendum etiam quod incomplexum dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte dicitur incomplexum simplex dictio, hoc est una dictio sine additione alterius dictionis sicut "homo", "currit", "disputat", "leo". Et per oppositum dicitur complexo omne compositum ex diversis dictionibus. Secundo modo dicitur incomplexum terminus propositionis, sive sit una dictio sive plures sicut "homo albus" (...). Et per oppositum dicitur complexum compositum ex nomine et verbo faciens aliquem intellectum in animo auctoris"* (Se ha de saber también que incomplejo se toma de dos modos, a saber estrictamente y ampliamente. Estrictamente se dice incomplejo dicción simple, esto es una dicción sin adición de otra dicción como "hombre", "corre", "disputa", "león". Y por opuesto se dice complejo todo compuesto de diversas dicciones. En segundo modo se dice incomplejo término de la

paralelismo entre términos complejos e incomplejos y la distinción entre simple aprehensión y juicio.

El acto aprehensivo se da en todas las operaciones intelectuales: definiciones, proposiciones, demostraciones, etc.; en cambio, el judicativo -el asentir o disentir a lo aprehendido- sólo se da en términos mentales complejos. Además, el acto judicativo siempre presupone el acto aprehensivo; el acto aprehensivo de un complejo presupone la aprehensión de los términos simples que lo componen, y, finalmente, el acto judicativo presupone el conocimiento incomplejo de cada término. Hay que tener en cuenta que cuando Ockham habla del conocimiento incomplejo de cada término, se está refiriendo al conocimiento del singular.

Hechas estas precisiones, y algunas otras que por ahora omitimos, Ockham pasa a tratar de la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo. Su importancia es tal que para algunos[53], es el punto de partida de la filosofía y de la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham. Con estas palabras presenta el tema que se propone desarrollar: "*Primo ostendam quod intellectus noster etiam pro statu isto respectu eisdem obiecti sub eadem ratione potest habere duas notitias incomplexas specie distinctas, quarum una potest dici intuitiva et alia abstractiva*." (Primero mostraré que nuestro intelecto también para este estado respecto de los mismos objetos bajo la misma razón puede tener dos noticias incomplejas distintas en especie, de las cuales una puede decirse intuitiva y otra abstractiva) [54]. La diferencia entre el conocimiento intuitivo y abstractivo radica en la evidencia o no evidencia que proporcionan. Lo que distingue a la intuición es que va seguida de certeza absoluta, no así, en cambio, la noticia abstractiva. Es en la evidencia de la verdad o falsedad de lo que se prescinde o "abstrae" en el conocimiento abstractivo.

---

proposición, ya sea una dicción ya muchas como "hombre blanco" (...). Y por opuesto se dice complejo compuesto de nombre y verbo haciendo algún intelecto en el ánimo del autor) Exp. in Lib. Praed. Arist., cap., a. 1).

53 Vignaux, Nominalisme au XIV siècle. Montreal, Paris, 1948, p. 11.

54 *In I Sent*., prol., q. 1, p. 15, lin. 13-17.

Angel Luis González, utilizando el mismo ejemplo del *Inceptor* lo explica así: "podemos ver a Sócrates y diversos objetos blancos; de cada uno de los objetos blancos y de Sócrates formamos conceptos que son los signos naturales de los objetos que significan, y a los que nombramos con palabras o términos que, Ockham denomina *incomplexa*. Posteriormente podemos realizar un acto de aprehensión y unir mediante la cópula "es" los *incomplexa*, formando la enunciación o proposición "Sócrates es blanco". De este *complexum* podemos tener conocimiento de doble manera; a) podemos conocer evidentemente que dicho enunciado es verdadero y b) podemos conocer sin evidencia que dicho enunciado es verdadero o no. La diferencia entre los dos radica en que, en el primer caso, prestamos nuestro asentimiento por la evidencia del hecho; en el segundo, en cambio, falta la fuerza de la evidencia fáctica. La evidencia o inevidencia producen la distinción *secundum speciem* de un doble tipo de conocimiento, que habrá que designar con los nombres de *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*"[55]. El conocimiento intuitivo suministra un asentimiento evidente de la existencia de la cosa conocida; en cambio, el abstractivo no proporciona una evidencia tal[56].

Antes de estudiar con más detalle cada uno de estas dos *notitiae*, nos detendremos a considerar algunas afirmaciones que Ockham hace para precisar en qué consite la diferencia de estos dos tipos de conocimiento. Estas precisiones las hace refutando a Scoto, pues éste también distinguía entre intuición y abstracción, aunque con criterios diferentes. Ockham con esta distinción no ha hecho ninguna innovación, sino que ha incluido en su filosofía un elemento típico de su época. A. L. González se refiere así a este punto: "es una idea que estaba en el ambiente y que era tenida en cuenta por todos los escolásticos del siglo XIV entre los cuales destacan a este respecto Durando

---

55 González, A.L., Intuición y Escepticismo en Ockham, en Anuario Filosófico, vol. X, n.1, 1977, pp. 109-110.

56 "*His praemissis probo primo primam conclusionem sic: Omnis notitia incomplexa aliquorum terminorum, quae potest esse causa notitiae evidentis respectu propositionis compositae ex illis terminis, distinguitur secundum speciem a notitia incomplexa illorum, quae quantumcumque intendatur, non potest esse causa notitiae evidentis respectu propositionis eiusdem*" (Toda noticia incompleja de algunos términos, que puede ser causa de noticia evidente respecto de la proposición compuesta de esos términos, se distingue según la especie de la noticia incompleja de aquellos, que por mucho que se intensifique, no puede ser causa de noticia evidente respecto de la proposición de la misma) (*In I Sent*., Prol., q. 1, p. 22, l. 18-23).

de S. Porciano y P. Aureolo. Ockham tomó esta distinción de Scoto, de quien la bebieron todos los escolásticos contemporáneos y posteriores a él. Scoto, a su vez, al parecer, la encontró en Enrique de Gante"[57]. Este modo de enfocar la teoría del conocimiento merecería un estudio especial por la novedad que presenta frente a planteamientos anteriores como por el carácter de antecedente cercano respecto de la gnoseología moderna, por cuanto la intuición es concebida como aquel conocimiento que incluye en sí la evidencia de su verdad, la evidencia de la existencia del objeto conocido[58].

Volviendo a las precisiones que hace Ockham para distinguir estos tipos de conocimiento, habría que señalar, en primer lugar, que la diferencia no ha de buscarse en los objetos conocidos, como si hubiera objetos destinados al conocimiento intuitivo y otros reservados al conocimiento abstractivo, de manera que lo que conocemos por un tipo de conocimiento no pudiera ser conocido por el otro. Para no caer en esa confusión Ockham afirma que todo lo que se puede conocer mediante la intuición, también puede ser conocido por la abstracción, y viceversa[59]. No hay diferencia respecto a los objetos: es lo mismo lo que se conoce por uno y otro tipo de conocimiento.

Tampoco puede pensarse que el conocimiento intuitivo verse sobre lo sensible y el abstractivo sobre lo inteligible, pues, como se verá más adelante, también hay conocimiento intuitivo de objetos meramente inteligibles, como son los actos del entendimiento, de la voluntad, el gozo, la tristeza y otros semejantes. La diferencia allí estriba en que para conocer los objetos sensibles se requiere de una intuición sensible -realizada por los sentidos-, y para conocer los *mere intelligibilia* una intuición intelectual -realizada por el entendimiento-. Pero el objeto en ambos casos es el mismo: lo contingente, lo concreto.

---

57 González, A.L., Intuición..., o.c., p. 108.

58 Cfr. Miralbell, I., La Teoría de la Suposición en Ockham, Tesis de Licenciatura, inédita, Universidad de Navarra, 1986, p. 29.

59 *"Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omne eadem retione cognoscitur per utramque notitiam"* (No que algo se conozca por noticia intuitiva que no se conoce por noticia abstractiva, sino lo mismo totalmente y bajo toda la misma razón se conoce por una y otra noticia) (*In I Sent*., Prol., q. 1, p. 31, l. 6-9).

Tampoco se puede sostener, como lo hacía Scoto[60], que el conocimiento intuitivo está limitado a objetos existentes y presentes al sujeto cognoscente, pues, aunque Ockham reconoce que así sucede en condiciones naturales, también sostiene que la omnipotencia divina puede causar en nosotros un conocimiento intuitivo de una cosa no existente o no presente, aunque no sería un conocimiento natural, sino sobrenatural. El mismo dice que sería un error pensar que la diferencia entre estos tipos de conocimiento consiste en que el abstractivo es indiferente a la presencia o existencia de la cosa, mientras que el intuitivo se referiría sólo a objetos existentes y presentes. Llega a decir que el conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo existente que de lo no existente, ni se refiere más a la existencia que a la no existencia, sino que se refiere tanto a la existencia como a la no existencia[61]. Más adelante volveremos sobre este punto.

Ockham tampoco acepta la afirmación de Scoto en el sentido de que el conocimiento intuitivo sería más perfecto por cuanto alcanzaría al objeto *in se sub perfecta ratione*, mientras que el abstractivo sería menos perfecto por estar mediatizado por una *quaedam similitudine diminuta*[62]. Esa sería una distinción por el objeto que Ockham no admite, y es por eso que en respuesta a la opinión escotista dice: "*Idem totaliter et sub eadem ratione a parte obiecti est obiectum intuitivae et abstractivae (...) Igitur omne idem et sub eadem ratione quod est obiectum intuitivae notitiae potest esse obiectum abstractivae*" (Lo mismo totalmente y bajo la misma razón de parte del objeto es objeto de la intuitiva y de la abstractiva (...) Por tanto todo lo mismo y bajo la misma razón que es

---

60 Oxon., I, d.1, q.2.

61 *"Et ita notitia intuitiva, secundum se et necessario, non plus est exsistentis quam non exsistentis, nec plus respicit exsistentiam quam non exsistentiam, sed respicit tam exsistentiam quam non exsistentiam rei, per modum prius declaratum. Abstractiva autem nec respicit exsistentiam nec non exsistentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res exsistit nec quod non exsistit"* (Y así la noticia intuitiva, según sí y necesariamente, no más es de lo existente que de lo no existente, ni más mira a la existencia que a la no existencia, sino que mira tanto a la existencia como a la no existencia de la cosa, por el modo antes declarado. Abstractiva sin embargo ni mira a la existencia ni a la no existencia, porque por ella ni puede tenerse juicio de que la cosa existe ni de que no existe) (*In I Sent.*, prol., q. 1, p. 36, lin. 8-14).

62 Cfr. Duns Scoto, *Quodlibeta*, q.6, n.8.

objeto de la noticia intuitiva puede ser objeto de la abstractiva)[63]. Todo lo que es objeto de intuición puede ser objeto de abstracción y en ningún caso se requiere la mediación de una *specie*, como sostenía Scoto.

Ockham intenta probar lo anterior afirmando que todo lo conocido intuitivamente puede ser sometido a una duda acerca de su existencia o no existencia, pero como esa duda da como resultado el conocimiento abstracto -ya que precisamente el conocimiento abstracto es aquel que carece de la evidencia de la existencia de la cosa-, queda claro que no hay diferencia en el campo de los objetos entre estos dos modos de conocimiento[64]. Esta duda "metódica" de la que habla Ockham aquí parece un importante antecedente del método cartesiano. Más adelante nos referiremos a otras semejanzas.

Otra posibilidad es que estos conocimientos se diferencien por sus causas, pero Ockham dirá que este doble tipo de conocimiento no requiere "*distinctas causas essentiales*", aunque es patente que "*istae notitiae habent distinctas causas effectivas*". La causa efectiva del conocimiento intuitivo es la cosa misma, y la del abstractivo es el mismo conocimiento intuitivo o algún hábito que dispone al intelecto para el conocimiento abstractivo[65].

---

63 *In I Sent*., Prol., q. 1, pp. 36- 37.

64 *"Hoc patet, quia nulla res est, saltem in istis inferioribus, nec aliqua ratio sibi propria sub qua potest res intuitiva cognosci quin illa cognita ab intellectu possit intellectus dubitare utrum sit vel non sit, et per consequens, quin possit cognosci abstractive"* (Esto es patente, porque ninguna cosa es, al menos en estos inferiores, ni alguna razón propia a ella bajo la cual puede la cosa intuitiva conocerse sin que esa conocida por el intelecto pueda el intelecto dudar si es o no es, y por consiguiente, sin que pueda conocerse abstractivamente) (Id., p. 36, l. 16-20).

65 *"Non tamen sic quod necessario requirant distinctas causas essentiales, quia ab eadem causa simpliciter possunt fieri plura, puta a Deo, et ideo dependent essentialiter ab alio quam a potentia et obiecto. Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam"* (No sin embargo así que necesariamente requieran causas esenciales distintas, porque de la misma causa simplemente pueden hacerse muchas, por ejemplo de Dios, y por eso dependen esencialmente de otro que de la potencia y objeto. Sin embargo, naturalmente hablando estas noticias tienen causas efectivas distintas, porque causa efectiva de la noticia intuitiva es la misma cosa conocida, causa sin embargo efectiva de la noticia abstractiva es la misma noticia intuitiva o algún hábito inclinando a la noticia abstractiva) (*In I Sent*., Prol., p. 61, l. 5-12).

Como se ve el conocimiento intuitivo y abstractivo son prácticamente iguales; no difieren ni por sus objetos ni por sus causas; por consiguiente, la única posibilidad es que se diferencien en sí mismos[66]. Esta diferencia radicada en ellos mismos -*se ipsis differunt*- consiste, como ya dijimos, en que la intuición puede suministrarnos certeza de la existencia del objeto conocido, mientras que eso no sucede en la abstracción.

1. Conocimiento intuitivo

En el plano natural, el conocimiento intuitivo de un objeto es el conocimiento directo del mismo: es la percepción inmediata de una cosa realmente existente. Tanto en la intuición sensible como en la intelectual hay un contacto directo del objeto con la potencia cognoscitiva, sin ninguna mediatización causal ni de la sensación, ni de la fantasía, ni de las especies inteligibles elaboradas por el entendimiento agente. Conocer intuitivamente es un ponerse de nuestra alma directamente frente al objeto en un contacto inmediato del que resulta una afección en el alma. Ya se ha dicho que "*ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus*"[67].

El conocimiento intuitivo, precisamente porque nos pone ante el objeto en sí mismo, es evidente y va seguido de la certeza absoluta acerca de la existencia o no existencia de la cosa: *"(Cognitio) intuitiva est illa* ***mediante qua*** *cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est*." (La cognición intuitiva es aquella mediante la cual se conoce que la cosa es cuando es, y no es cuando

---

66 "*Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt et non penes obiecta nec penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine exsistentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata (...). Notitia autem abstractiva posset esse naturaliter ipsa re nota simpliciter destructa*" (Por eso digo que la noticia intuitiva y abstractiva se diferencian por sí mismas y no por los objetos ni por sus causas cualesquiera, aunque naturalmente la noticia intuitiva no pueda ser sin la existencia de la cosa, que es verdaderamente causa eficiente de la noticia intuitiva mediata o inmediata (...). La noticia sin embargo abstractiva podría ser naturalmente la misma cosa conocida simplemente destruida) (*In I Sent.*, Prol., q. 1, p. 38, l. 5-10).

67 *In II Sent.*, q. 12-13, p. 268, l. 1-3.

no es)[68]. En otro lugar afirma que la "*notitia intuitiva rei est talis notitia* ***virtute cuius*** *potest scire utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae*" (La noticia intuitiva de la cosa es tal noticia en virtud de la cual puede saberse si la cosa es o no, de modo que si la cosa es, inmediatamente el intelecto juzga que es y evidentemente conoce que es, a no ser que tal vez sea impedido por imperfección de aquella noticia) [69].

Lo que justifica para Ockham el conocimiento intuitivo es el conocimiento directo e inmediato sin ningún tipo de *species* intermedias que podrían oscurecer o deformar el objeto conocido. Es por eso también que la causa del conocimiento intuitivo es la misma cosa conocida. La existencia y presencia del objeto conocido causa el conocimiento intuitivo, conocimiento que, a su vez, causa el juicio de que el objeto existe. La existencia de la cosa es la causa eficiente del conocimiento intuitivo y de su conservación, pues así Ockham lo manifiesta claramente con las expresiones *virtute cuius* y *mediante qua*, que utiliza en el Prólogo y en la *Reportatio* II, respectivamente, las cuales expresan una noción causal y conducen a reconocer que la presencia actual de la cosa es la causa de la intuición y de su conservación. Pero más adelante veremos de qué modo el mismo Ockham intenta hacer compatible esta noción de conocimiento intuitivo con la afirmación de que es posible el conocimiento intuitivo de la cosa no existente, en el que el objeto será reemplazado por la acción de Dios.

El objeto de la intuición -tanto de la sensible como de la intelectual- será siempre lo concreto, lo individual, lo singular, lo contingente[70], que es lo único

---

68 *In II Sent*., q. 12-13, p. 256, l. 13-14.

69 *In I Sent*., prol., q. 1, p. 31, lin. 10-13.

70 El conocimiento intuitivo, además de permitirnos conocer si la cosa es, también nos permite conocer las condiciones de la existencia contingente o modalidades accidentales de las cosas, es decir, las modalidades -puramente fácticas- de su existencia: "*Similiter notitia intuitiva est talis quod quando aliquae res cognoscuntur quarum una inhaeret alteri vel una distat loco ab altera vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notiae incomplexa illarum rerum scitur si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat, et sic de allis virtutibus contingentibus, nisi illa notitia sit nimis remisa, vel sit aliquod aliud impedimentum. Sicut si Sortes in rei veritate sit albus, notitia Sortes et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Sortes est albus, dicitur notitia intuitiva*" (De modo semejante la noticia intuitiva es tal que

posible en un mundo como el de Ockham, en el que el orden se encuentra desprovisto de toda necesidad. Las verdades necesarias hay que relegarlas al mundo de la lógica.

El conocimiento que se alcanza por medio de los sentidos es verdadero conocimiento intuitivo[71]. Pero, a pesar de su principio de economía, Ockham considera que la intuición sensible no es suficiente para hacer manifiesta la verdad de una proposición contingente, pues también se requiere el conocimiento intuitivo intelectivo para juzgar acerca de la existencia o no existencia de una cosa sensible. Así lo afirma al decir que "*ad notitiam alicuius veritatis contingentis non sufficit notitia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere praeter illam etiam notitiam intuitivam intellectivam*" (para la noticia de alguna verdad contingente no basta la noticia intuitiva sensitiva, sino que es necesario poner además de ella también noticia intuitiva intelectiva)[72], de un modo semejante como para formar una proposición lingüística no basta con el conocimiento sensitivo de los términos, sino que se requiere la comprensión de lo significado por ellos.

---

cuando algunas cosas se conocen de las cuales una inhiere a otra o una dista en lugar de otra o de otro modo se tiene a otra, inmediatamente en virtud de aquella noticia incompleja de aquellas cosas se sabe si la cosa inhiere o no inhiere, si dista o no dista, y así de otras virtudes contingentes, a no ser que aquella noticia sea demasiado remisa, o sea algún otro impedimento. Así como si Sócrates en verdad de la cosa sea blanco, la noticia de Sócrates y de la blancura en virtud de la cual puede evidentemente conocerse que Sócrates es blanco, se dice noticia intuitiva) (*In I Sent*., prol. q. 1, p. 31, lin. 17-25).

71 "*Quolibet sensu qui habet aliquam cognitionem virtute cuius potest cognoscere rem esse quando est et non esse quando non est, est cognitio intuitiva et experimentalis (...). Et ideo concedo quod in omni sensu, tam interiori quam exteriori, est cognitio intuitiva, hoc est, talis cognitio virtute cuius potest praedicto modo cognoscere rem esse vel non esse, licet non sit cognitio intuitiva ocularis*" (Por cualquier sentido que tiene alguna cognición en virtud de la cual puede conocer que la cosa es cuando es y no es cuando no es, es cognición intuitiva y experimental (...). Y por eso concedo que, en todo sentido, tanto interior como exterior, hay cognición intuitiva, esto es, tal cognición en virtud de la cual puede del modo predicho conocer que la cosa es o no es, aunque no sea cognición intuitiva ocular) *(In II Sent*., q. 12-113, p.268 lin. 22 - p. 269, lin. 4).

72 *In I Sent*., q. 1, p. 25, lin. 15- 17.

Lo dicho anteriormente no quita que el conocimiento sensitivo sea imprescindible para la evidencia de la verdad de una proposición contingente, pues tal evidencia, en principio, se apoya en esa base empírica[73].

Ockham afirma como necesaria la intuición sensible en el conocer intelectual de las realidades corpóreas[74], pero al mismo tiempo señala que ningún acto de la parte sensitiva es causa próxima e inmediata respecto de algún acto judicativo[75]. La causa próxima del juicio es el conocimiento intelectivo[76], aunque el intelecto sólo puede juzgar acerca de esas cosas si primeramente "*sensibiliter sensitur sensibile*". Por esta razón en otro sitio escribe que "*notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem*"[77]. Por ello acabará afirmando que "*tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva*

---

73 Esta aclaración, sostiene el profesor Miralbell, hace que Ockham no pueda ser incluido ni en el empirismo ni en el racionalismo, aunque ambas tendencias puedan considerarlo como un lejano predecesor. Cfr. Miralbell, Ignacio, *La Teoría de la Suposición en Guillermo de Ockham*, o. c., p. 26-27.

74 "*Et ideo si intellectus habens notitiam incomplexam extremorum (vel significatorum per extrema), illius veritatis, assentit illi quando extrema (vel significata extremorum), sentiuntur, et quando non sentiuntur non assentit, oportet quod aliam notitiam incomplexam habeat de illis quando sentiuntur quam quando non sentiuntur*" (Y por eso si el intelecto teniendo noticia incompleja de los extremos (o significados por los extremos), de aquella verdad, asiente a ella cuando los extremos (o significados de los extremos), se sienten, y cuando no se sienten no asiente, es necesario que tenga otra noticia incompleja de ellos cuando se sienten que cuando no se sienten) (*In I Sent*., q. 1, p. 25, lin. 17 - p. 26, lin. 3).

75 "(*Patet) quod nullus actus partis sensitivae est causa proxima et inmediata respectu alicuius actus iudicativi. Igitur si intellectus potest iudicare rem esse vel non esse quando sensibiliter sentitur sensibile, et ante non potuit, oportet quod aliquid in se habeat, praevium illi iudicio, quod prius non habuit; et illius non potest esse nisi aliqua notitia quam prius non habuit et modo habet; ergo, etc.*" (Es patente que ningún acto de la parte sensitiva es causa próxima e inmediata respecto de algún acto judicativo. Por tanto, si el intelecto puede juzgar que la cosa es o no es cuando sensiblemente se siente lo sensible, y antes no podía, es necesario que algo en sí tenga, previo a aquel juicio, que antes no tenía; y de aquello no puede ser sino alguna noticia que antes no tenía y ahora tiene; por tanto, etc.) (Id. p.26, lin. 13-17).

76 "*Videtur quod sola notitia intellectiva sufficit ad iudicium tamquam causa proxima"* (Parece que solo la noticia intelectiva basta para el juicio como causa próxima) (Id. p.27, lin. 5-6).

77 Id. p.67, lin. 14-15.

intelectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit"[78].

En cuanto al objeto del sentido y del intelecto, Ockham sostendrá que es el mismo pues "*idem et sub eadem ratione formali est obiectum sensus et intellectus*" (Lo mismo y bajo la misma razón formal es objeto del sentido y del intelecto) [79]. No hay que olvidar que en Ockham la única distinción posible es la real, por ello el intelecto y el sentido no pueden conocer sino lo mismo y bajo la misma razón formal: "*in re non sunt tales distinctae rationis, quia tunc essent res distinctae... Ergo cum ipsa res sit apprehensibilis a sensu et ab intellectu, oportet quod sub eadem ratione*" (En la cosa no son tales razones distintas, porque entonces serían cosas distintas... Por tanto, ya que la misma cosa es aprehensible por el sentido y por el intelecto, es necesario que bajo la misma razón)[80]. Por esta razón no nos queda claro por qué Ockham -a pesar de su principio de economía- continúa manteniendo la distinción entre conocimiento sensible e intelectual, puesto que al conocer una realidad sensible, es una misma cosa la que se conoce por uno y otro tipo de conocimiento.

El conocimiento intelectual del que habla Ockham no debe entenderse, sin embargo, como un conocimiento de las esencias universales. Para él un conocimiento intelectual del singular no sólo es perfectamente posible -pues concede, debido a la identificación de la esencia con el acto de ser, acto entitativo a la materia[81]-, sino que es lo que el intelecto primeramente alcanza por la vía de la intuición: "*dico quod intellectus primo intelligit singulare intuitive. Tum quia intellectus intelligit illud quod est in re intuitive; sed nihil est tale nisi singulare. Tum quia hoc convenit potentiae inferiori, puta sensui, et est perfectionis; igitur etc.*" (Digo que el intelecto primero inteligencía el singular

---

78 *In I Sent*., prol., q. 1, p. 27, lin. 10-14.

79 *In I Sent*., prol., q. 8, p. 208, lin. 14-15.

80 Id. p. 208, lin. 19 y ss.

81 "*Et sic intellectus divinus, angelicus et humanus habent cognitionem materialem, quia intelligunt non solum rem materialem sed etiam materiam*" (Y así el intelecto divino, angélico y humano tienen cognición material, porque inteligencian no solo la cosa material sino también la materia) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 285, l. 18-21).

intuitivamente. Porque el intelecto inteligencía aquello que está en la cosa intuitivamente; pero nada es tal sino el singular. Porque esto conviene a la potencia inferior, por ejemplo, al sentido, y es de perfección; por tanto etc.)[82]. No se niega, sin embargo, la posibilidad de un conocimiento abstractivo del singular. En otro lugar, respecto de lo mismo, señala: "*Illud quod movet intellectum primo non est universale sed singulare, et ideo singulare primo intelligitur*" (Aquello que mueve al intelecto primero no es universal sino singular, y por eso el singular primero se inteligencía) [83].

Ahora bien, el singular tal como lo entiende el nominalismo ha de tener algunas condiciones. La primera es que el singular -que es lo único real- es aquello que númerica y localmente es distinto, es decir, es lo enteramente incomunicado de acuerdo con esos dos criterios. El singular es distinto de todo lo demás e indistinto de sí numérica y localmente. La otra condición que tiene que cumplir el singular, tal como nos lo presenta Ockham, es la de carencia absoluta de intencionalidad. Lo completamente aislado no puede mantener esa relación que se llama intencionalidad. Ante el problema de cómo se conoce el singular así definido, Ockham nos ha dicho que se conoce por intuición. La intuición es un hecho psíquico, por tanto, real. Si lo real es el hecho singular y nada más, el único tipo de conocimiento que se puede corresponder con él es también un hecho, una realidad singular. El conocimiento del hecho tiene que ser también realmente singular.

Pero el conocimiento del singular y el singular mismo son, precisamente porque cada uno de ellos es singular, distintos. La intuición, por consiguiente, tampoco puede ser intencional, ya que es un hecho tan singular como lo intuido, y distinto, por tanto, de él, según el número y el lugar.

Si la realidad "conocida" es singular, mi (su) "conocimiento" tiene que ser singular. No hay adecuación en sentido intencional, sino algo así como su repetición. La intuición es la reiteración del hecho real. Lo que hay es una correspondencia singular-singular. La intuición de la realidad se corresponde con la realidad singular en cuanto que es tan singular como ella. La intuición

---

82 *In II Sent*., qq. 12-13, p. 284, lin. 1-6.

83 *In I Sent*., dist. 2, q. 8, p. 292, lin. 4-6.

como intuición vale por lo singular como singular, hace sus veces, está por ello. Así, la intuición no es intencional. La expresión "intuición del singular" es paradójica, porque la intuición es tan incomunicable como cualquier otro singular. El conocimiento intuitivo realmente no es conocimiento[84].

Antes de tratar del conocimiento abstracto, conviene destacar, por sus graves consecuencias, otro punto importante: la clara preferencia de Ockham por la intuición. La afirmación de que "*nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive*" " (nada puede conocerse naturalmente en sí sino precognoscido intuitivamente)[85], confirmada pocas líneas más abajo: "*igitur universaliter nulla res potest in se cognosci nisi praecognoscatur intuitive*" (por tanto universalmente ninguna cosa puede en sí conocerse sino precognoscida intuitivamente) [86], ha obligado al mismo Ockham a "modificar profundamente las soluciones escolásticas de los principales problemas filosóficos y teológicos para terminar ofreciéndonos una metafísica meramente probable. La existencia de Dios y sus atributos -unicidad, infinitud y cuantos la teología del siglo XIII aplicaba a la divinidad-; la existencia del alma simple, espiritual e inmortal; el carácter necesario y absoluto de la ley moral, etc., etc., son cuestiones que la razón no puede contradecir, pero tampoco defender ni demostrar, por carecer de conocimiento intuitivo de los seres correspondientes"[87]. La certeza natural de las cuestiones metafísicas ha quedado reducida a mera probabilidad. Por este motivo Ockham introducirá la distinción entre *demonstratio* y *probatio*, de manera que, si no pueden encontrarse razones demostrativas, sí razones probativas o persuasivas para referirse a estas verdades que han sido relegadas al ámbito de la fe. Así, junto a la certeza producida por la evidencia, Ockham habla de la certeza de adhesión, la que sería engendrada por las razones persuasivas, cuando al faltar la intuición de los objetos correspondientes, no es posible la evidencia. Con

---

84 Cfr. Polo, Leonardo, apuntes de clase inéditos del 22 y 24 de octubre de 1984. Cátedra de Filosofía Contemporánea, Universidad de Navarra.

85 *In I Sent*., d. 3, q. 2, p. 403.

86 Ibidem.

87 A. L. González, *Intuición y Escepticismo en Ockham*, Anuario Filosófico, vol. 1, 1977, p. 121.

esta certeza de adhesión nos convencemos de la existencia de los objetos y verdades que conocemos por la fe. Es interesante considerar cómo Ockham, en una primera etapa, aplica su "navaja" a la filosofía de Scoto y Santo Tomás, pero, luego, al enfrentarse con la realidad, elabora un complejo sistema para explicar aspectos que no puede resolver con los pocos elementos que le han quedado.

Otro ejemplo claro de lo que decimos es la ditinción que Ockham se ve forzado a hacer *entre notitia intuitiva perfecta y notitia intuitiva imperfecta o recordativa*[88]. Ockham ha llamado intuitivo al conocimiento que dice relación a proposiciones existenciales. Precisamente se distingue del conocimiento abstracto por cuanto este último prescinde de la existencia o no existencia del objeto. Ahora bien, los enunciados respecto del pasado, ¿a qué tipo de conocimiento corresponden? No deberían formar parte del conocimiento intuitivo, pues este se refiere a la existencia o no existencia presente del objeto, ni tampoco al abstracto, puesto que se trata de proposiciones existenciales. Ockham intenta resolver este problema distinguiendo entre intuición perfecta e imperfecta. Según él la perfecta no se puede tener naturalmente sin la presencia actual de la cosa conocida; en cambio, la segunda, sí, aunque no sin ninguna existencia. Por esta razón nos dirá que la *notitia intuitiva imperfecta* es un tipo de conocimiento abstractivo, aunque también se diferencia de él[89]. Este es un claro ejemplo de lo que decíamos más arriba: en un primer momento Ockham quiso simplificarlo todo, pero llegado el momento las distinciones se multiplican.

2. Conocimiento abstractivo

Al definir estos modos cognoscitivos fundamentales, Ockham aclara que la abstracción no debe tomarse en el sentido de algo uno abstraído de muchos singulares, es decir, en el sentido clásico, como el paso del fantasma a la idea

---

[88]1. "*Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse; et haec dicitur cognitio recordativa"* (La cognición sin embargo intuitiva imperfecta es aquella por la cual juzgamos que la cosa alguna vez fue o no fue; y ésta se dice cognición recordativa) *(In II Sent*., qq. 12-13, p. 261, lin. 13-15). Ockham también la llama "Cognitio abstractiva quae habetur per (post) corruptionem intuitivae".

[89] Cfr. *In II Sent*., qq. 12-13.

universal. Ni se pretende tampoco hacer inteligible el singular despojándolo de las condiciones de materialidad y singularidad, pues para él la materia y el singular son en sí mismos inteligibles. El conocimiento abstractivo se toma en otro sentido o, mejor dicho, en otros sentidos:

En primer lugar, entiende por conocimiento abstracto aquellas ideas que representan una clase de individuos -hombre, animal, flor-, pero también las representaciones de las cosas con todas sus cualidades sensibles -tamaño, peso, color, etc.- en cuanto se prescinde de la existencia misma de ellas. El conocimiento abstractivo se distingue del intuitivo por cuanto prescinde de la existencia de la cosa[90]. Su diferencia específica, *per oppositum ad notitiam intuitivam* consiste en que este tipo de conocimiento no puede suministrarnos certeza acerca de la existencia de la cosa conocida.

Se trata por tanto de un conocimiento por medio del cual nada puede saberse con evidencia acerca de la existencia o no existencia de un objeto. De la cosa existente no puede saberse con evidencia que existe, y de la no existente no puede saberse que no existe. Sin el conocimiento de la existencia de las cosas nos desvinculamos de la realidad. Por eso, aunque sigamos conociendo realidades singulares, con el conocimiento abstracto se hace imposible conocer con evidencia alguna verdad contingente: "*Similiter, per notitiam abstractivam nulla veritas contingens maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Sicut de facto patet, quod quando cognoscitur Sortes et albedo sua in absentia. Virtute illius notitiae incomplexae nec potest sciri quod Sortes est vel non est, vel quod est albus vel non est albus, vel quod distat a tali loco vel non; et sic de aliis veritatibus contingentibus*" (De modo semejante, por la noticia abstractiva ninguna verdad contingente máxime de presente, puede conocerse evidentemente. Así como de hecho es patente, que cuando se conoce Sócrates y su blancura en ausencia. En virtud de aquella noticia incompleja ni puede

90 "*Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab exsistentia et non exsistentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re exsistente quod exsistit, nec de non exsistente quod non exsistit, per oppositum ad notitiam intuitivam*" (La noticia sin embargo abstractiva es aquella en virtud de la cual de la cosa contingente no puede saberse evidentemente si es o no es. Y por este modo la noticia abstractiva abstrae de la existencia y no existencia, porque ni por ella puede saberse evidentemente de la cosa existente que existe, ni de la no existente que no existe, por opuesto a la noticia intuitiva) (*In I Sent*., Prol., q. 11, p.32, lin. 4-9).

saberse que Sócrates es o no es, o que es blanco o no es blanco, o que dista de tal lugar o no; y así de otras verdades contingentes)[91].

Un segundo sentido es el de la precisión de los singulares para obtener el universal[92]. En el Comentario al Segundo Libro de las Sentencias expresamente señala: "*Abstractio per quam intellectus producit universale sive conceptum rei universalem in esse obiectivo*" (Abstracción por la cual el intelecto produce el universal o concepto de la cosa universal en ser objetivo)[93]. Se trata del conocimiento de un término universal que se ha extraído de numerosos conocimientos individuales, prescindiendo de las características individuales. Sería un error pensar que con esto nos estamos acercando a la concepción tomista de abstracción, pues a continuación señala otro tipo de abstracción que destruye toda posible afinidad con la abstracción tomista: nos referimos a una "*Abstractio a conditionibus materialibus*" (Abstracción de las condiciones materiales)[94], pero no en razón de la no-inteligibilidad de la materia, sino "*quia intellectio est subiective in intellectu, non extensive in aliquo composito sive organo corporali*" (porque la intelección está subjetivamente en el intelecto, no extensivamente en algún compuesto u órgano corporal)[95]. Se refiere, por tanto, a una inmaterialización, pero no de orden intencional, sino entitativo, debido a la realidad espiritual de la intelección y del entendimiento.

Nada tiene que ver la abstracción de Ockham con la abstracción tomista. No se trata aquí de hacer inteligibles los singulares materiales, pues para Ockham,

---

91 Id. p. 32, lin. 10-15.

92 "*Sciendum tamen quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo, quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis...*" (Se ha de saber sin embargo que la noticia abstractiva puede tomarse de dos modos: un modo, porque es respecto de algo abstraído de muchos singulares, y así la cognición abstractiva no es otra cosa que la cognición de algún universal abstraíble de muchos...) (*In I Sent*., Prol., q.1, p. 30, lin. 12-15).

93 *In II Sent*., qq. 12-13, p. 307, lin. 7-9.

94 *In II Sent*., qq. 12-13, p. 285, lin. 13.

95 Ibid., p. 285, lin. 13-15.

como ya vimos, lo que nuestro entendimiento primero e inmediatamente conoce es la realidad singular de las cosas materiales: "*Circa quod primo ostendam istam conclusionem, quod primum cognitum primitate generationis est singulare*" (Acerca de lo cual primero mostraré esta conclusión, que lo primero conocido por primacía de generación es singular)[96]. Ya hemos afirmado más arriba que el singular es lo primeramente conocido, que este primer conocimiento del singular es intuitivo y que la materia es en sí misma inteligible; por lo tanto, cuando Ockham trate del universal, tendrá dificultad para determinar su génesis y valor, lo que lo llevara a exponer y desechar sucesivamente varias teorías: la teoría del *fictum*, la de la *qualitas mentis* y la de la *intellectio ipsamet*[97].

En consecuencia, por el conocimiento abstracto no se alcanza ningún nuevo objeto de conocimiento que no se haya anteriormente obtenido por la intuición, pues lo mismo y bajo la misma razón se conoce con uno y otro tipo de conocimiento. La abstracción no conoce nada fuera de los singulares, porque fuera de ellos no hay nada. Lo que sí supone el conocimiento abstracto -y esta sería la exclusiva función que Ockham le atribuye- es un nuevo modo de estar o una actitud diferente ante el objeto conocido.

Ockham deja claramente establecido el carácter secundario o derivado de la *notitia abstractiva* -aparte de que por ella no se conoce nada que no se haya conocido por la *notitia intuitiva*-, por cuanto siempre presupone el conocimiento intuitivo previo del mismo objeto. De este modo, la causa del conocimiento intuitivo es la cosa misma, en cambio, la causa del abstractivo es la intuición de la cosa conocida: "*Omnis notitia abstractiva alicuius rei naturaliter adquisitiva praesupponit notitiam intuitivam eiusdem. Cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter adquirere notitiam alicuius rei nisi mediante illa re tamquam causa partiali efficiente*" (Toda noticia abstractiva de alguna cosa naturalmente adquisitiva presupone la noticia intuitiva de la misma. Cuya razón es porque

---

96 *In I Sent*., d. 3, q. 5, p. 473, lin. 8-9.

97 Puede verse una explicación de cada una de estas teorías en la obra ya varias veces citada de Teodoro de Andrés *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, pp. 120-136.

ningún intelecto puede naturalmente adquirir noticia de alguna cosa sino mediante aquella cosa como causa parcial eficiente) [98].

Dos veces en el texto recién citado Ockham utiliza el adverbio *naturaliter*, pues de acuerdo a su principio de la omnipotencia divina, perfectamente Dios podría causar en nosotros un conocimiento abstractivo de algún objeto sin el previo conocimiento intuitivo. Esta es otra puerta al escepticismo, abierta por la concepción que Ockham tiene de la Omnipotencia divina y del absoluto contingentismo de todo lo creado que hará imposible la inteligibilidad de la realidad[99].

En fin, resumiendo con A. L. González, podemos decir que la teoría ockhamista de la abstraccción no ha dado los resultados de simplicidad que podían esperarse de quien pretendía simplificar el proceso cognoscitivo[100]. Tampoco aquí el principio de economía metafísica ha tenido mucho efecto, pues al no poder resolver los problemas que plantea el desarrollo de su doble orden de conocimiento, tiene que recurrir a distintas entidades, lo que produce una nueva inflación de términos. Con la diferencia de que esta nueva doctrina deja muchos más puntos sin explicar que la criticada por Ockham.

Aunque el contingentismo ockhamista, derivado de la omnipotencia divina, introduce la posibilidad de intuición de no existentes por intervención sobrenatural, Boehner destaca que, en el orden natural, el conocimiento intuitivo garantiza un realismo empírico: es un acto evidente que asimila directamente el singular existente, sin mediación de especies, preservando la objetividad contra el subjetivismo. Esto matiza la acusación de escepticismo absoluto, ya que Ockham afirma en *Ordinatio* I, d. 3, q. 1: *'Notitia intuitiva est notitia rei existentis'* (el conocimiento intuitivo es conocimiento de la cosa existente). Comparado con Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1: *'Intellectus noster immediate attingit singularia per sensus'* (nuestro intelecto alcanza inmediatamente los singulares por los sentidos), Ockham preserva una

---

98 *In I Sent*., Prol., p.72, lin. 3-7.

99 Cfr. A. L. González, *Intuición y Escepticismo en Ockham*, o. c., p. 128.

100 Cfr. A. L. González, *Intuición y Escepticismo*..., o. c., p. 129

intencionalidad eidética en lo intuitivo, donde el acto cognoscitivo se identifica formalmente con el objeto singular, aunque rechaza la abstracción tomista como universalizante. Moody interpreta esto como un empirismo coherente que evita el platonismo residual en Scoto, priorizando la evidencia experimental sobre especulaciones metafísicas. Perler (2012) argumenta que la distinción intuitivo/abstractivo preserva un realismo empírico en el orden natural, complementando a Boehner al mostrar que Ockham ancla la evidencia en singulares existentes.

3. "*Cognitiones intellectuales*" no universales

Antes de seguir adelante, nos parece conveniente advertir que para Ockham existen diversos tipos de *cognitiones intellectuales* no universales, las que, aunque ellas y su modo de formación son algo muy distinto al problema del universal, existe el peligro de confundir o de mezclar. Mencionamos a continuación las diversas *cognitiones intellectuales* no universales señaladas por Ockham:

a) La *cognitio intuitiva intellectualis*. Aunque este punto lo hemos tratado más arriba, creemos que vale la pena recordar que Ockham sostiene que este conocimiento intuitivo es el resultado de la mutua presencia del entendimiento y del objeto, dado en la intuición sensible (con excepción hecha del famoso caso de la intuición de la cosa no existente): "*Ipsa res immediate sine omni medio inter ipsam et actum videtur et apprehenditur*" (La misma cosa inmediatamente sin todo medio entre ella y el acto se ve y aprehende)[101].

b) La *cognitio abstractiva quae inmediate consequitur intuitivam*. Esta es la que Ockham señala como causa necesaria para la formación del hábito que se requiere para dar origen a la intuitiva imperfecta, recordativa o abstractiva propiamente tal.

Ockham señala que para este conocimiento abstractivo "*quae inmediate consequitur intuitivam*": "*requiritur obiectum et intellectus et cognitio intuitiva tamquam causae partiales*" " (Se requiere objeto e intelecto y cognición intuitiva

101 *In I Sent*., d. 27, q. 3, p. 241, l. 24- 25.

como causas parciales)[102], es decir, resulta de la presencia conjunta del objeto, del entendimiento y del conocimiento intuitivo perfecto. Lo mismo dice en la *Quaestio* 14[103]. Pero pocas líneas más adelante Ockham excluirá el objeto de entre las causas parciales que hacen posible este conocimiento, introduciendo en cambio un indefinido elemento corpóreo del cognoscente. Ockham piensa que, si no es necesaria la presencia del objeto para que permanezca la "*cognitio abstractiva prima*", tampoco lo será para su causación [104].

c) La "*cognitio abstractiva*" propiamente tal, también llamada "*recordativa*", "*intuitiva imperfecta*" o "*illa quae habetur post corruptionem intuitivam*" ofrece una especial complicación respecto a su génesis.

Boehner se pregunta, basado en la edición crítica de la "*Quaestio"* 12-13: "*What is this psycological cause of the imperfect intuitive knowledge?"*[105]. Es decir, se trata de determinar cuál es la causa de lo que Boehner llama "*something left in the soul... which enables us to recall the former experiences and to gain evidence from the statements about the past*"[106]. A este *something* es lo que Ockham llama "un hábito o una disposición". El problema consiste, entonces en saber cuál es la causa de ese hábito.

---

102 *In II Sent*., q. 12-13, p. 277, l. 3-5.

103 *"Notitia abstractiva prima... causatur ab obiecto et a cognitione intuitiva et ab intellectiva" (La noticia abstractiva primera... es causada por el objeto y por la cognición intuitiva y por la intelectiva)* (*In II Sent*., q.14).

104 *"Circa notitiam abstractivam primam, quae simul stat cum intuitiva, est advertendum quod illa notitia causatur a notitia intuitiva et intellectu et corpore, quodcumque illud sit, et non ab obiecto, licet contrarium prius dicatur. (...) Cuius ratio est quod stante cognitione intuitiva, et obiecto toto corrupto, adhuc stat illa abstractiva. Ergo non requiritur obiectum necessario ad eius causationem"* (Acerca de la noticia abstractiva primera, que simultáneamente está con la intuitiva, se ha de advertir que aquella noticia es causada por la noticia intuitiva e intelecto y cuerpo, cualquiera que sea, y no por el objeto, aunque lo contrario se diga antes. (...) Cuya razón es que, estando la cognición intuitiva, y el objeto todo corrompido, todavía está aquella abstractiva. Por tanto, no se requiere objeto necesariamente para su causación) (*In II Sent*., q. 14).

105 Citado por de Andrés, op. cit. p. 118.

106 Ibid.

Boehner reduce a dos las respuestas de Ockham. Primeramente dirá: "*According to the first, intuitive knowledge as such is the partial cause of a habit of abstractive knowledge, which habit inclines to produce acts of this imperfect intuitive knowledge*"[107]. Esta respuesta implica la afirmación de un hábito producido por el conocimiento intuitivo, pero de naturaleza distinto de éste, pues este hábito ha de ser la causa parcial del conocimiento abstractivo. Esta afirmación pone a Ockham en una posición difícil frente al principio aristotélico de que un hábito debe inclinar a la producción de actos de su misma naturaleza. Esta anomalía Ockham la intenta salvar afirmando que la *cognitio intuitiva perfecta* no es la causa única, sino sólo causa parcial de dicho hábito.

De todos modos, Ockham no queda conforme con esa solución, así que más adelante propone una segunda teoría, que consistirá en introducir aquella *cognitio abstractiva quae semper consequitur intuitivam*, de la que ya hemos hablado.

Ahora bien, "*this abstractive knowledge* (la simultánea y concomitante a la intuitiva) *as a partial cause, produce a habit or disposition, or an inclination of the intellect to reproduce the original act viz. the imperfect intuitive knowledge (es decir, abstractivo propiamente tal), wich then is the basis of an evident existential proposition of the past*"[108].

Para un estudio más detenido de este punto recomendamos la lectura de los trabajos de Boehner[109].

Como puede comprobarse, todas estas complicadas distinciones están bastante lejos de la original intención simplificadora de Ockham. También su principio de economía metafísica, por el que pretendía eliminar elementos cuya existencia no es conocida con evidencia, ha dejado de tener efecto. Para dar respuesta a las dificultades que presenta su teoría se ha visto en la obligación

---

107 Ibid.

108 Ibidem, p. 119.

109 "*Notitia intuitiva of non exsistens according to William Ockham*" en "Traditio" (1943), pp. 223-240 [más concretamente pp. 225-227]; y en "*Collected articles...*", p.268-300.

de multiplicar los entes, con la diferencia, respecto de la doctrina tomista que critica, que con ellos no logra dar una adecuada solución a los problemas.

4. Abstracción y Realidad

Habría que destacar que la hegemonía de la *suppositio personalis* -de la que hablaremos más adelante-, es una consecuencia de la pérdida de fundamentación del conocimiento abstractivo que ha quedado definido de forma puramente negativa, como conocimiento que prescinde del dato de existencia. Es a través de la "*suppositio personalis*" que Ockham da salida a este tipo de conocimiento.

Ockham nunca negó la abstracción. Para él era un hecho innegable. Por ella el hombre es capaz de pensar ideas universales que en cuanto tales no dan ninguna evidencia existencial ni es necesario que la den. Si nos preguntáramos qué realidad existencial corresponde con lo abstraído, tendríamos que pasar del conocimiento abstractivo al intuitivo para poder respondernos. Ignacio Miralbell lo explica así: "La abstracción como tal está intrínsecamente definida por lo que podríamos llamar "exención" del supuesto de existencia o también -para utilizar una expresión muy propia de la filosofía contemporánea- por la puesta entre paréntesis del problema del ser. Es decir, lo abstracto, las ideas abstractas no conectan con la realidad directamente, sino a través de intuiciones o mediante ellas. Es conocimiento mediato en el sentido de que se remite a la realidad a través de la intuición, pues, en sí misma (por definición) carece completamente de tal remitencia"[110].

Es decir, solo la intuición vincula la abstracción con la realidad. Pues bien, Ockham sostiene que, desde un punto de vista lógico, sólo cuando las ideas suponen con suposición personal, por singulares, por individuos, pueden "estar por" realidades "*extra animam*". Dado que las ideas abstractas carecen de correlato real, pues no hay nada universal real, su "intencionalidad" no puede darse sino por vía supositiva, estando por singulares intuidos existencialmente, y este estar-por es la dimensión lógico-supositiva de las ideas, la dimensión de

110 Miralbell, La Teoría de la Suposición..., o. c., p.42.

éstas que permite la conexión entre lenguaje y realidad y también entre ciencia -como sistema de proposiciones universales- y realidad[111].

C) DOS COROLARIOS.

En el Prólogo al Comentario que Ockham hace al Libro de las Sentencias, aparecen dos tesis a las que llama corolarios por su especial relevancia. El primero de ellos lo enuncia así: *puede haber conocimiento intuitivo de una cosa no existente*. Por su parte, el corolario II dice así: *se da la noticia intuitiva de cosas puramente inteligibles*.

Corolario I: Conocimiento intuitivo de la cosa no existente.

Ockham sostiene que cabe la posibilidad de una intuición de objetos no existentes. En un primer momento puede causar extrañeza esta afirmación, pues la intuición se ha caracterizado por su directa referencia a lo experimentable, sensitiva o intelectualmente. Pareciera que hay una contradicción entre la intuición, tal como nos la ha presentado Guillermo de Ockham, y el que la intuición pueda ser de algo no existencialmente presente. Hay que tener en cuenta que éste ha sido precisamente el campo de batalla entre los defensores y detractores de Ockham. Las críticas de escepticismo que se la han hecho han surgido de este problema.

Llegados a este punto es preciso distinguir dos aspectos diversos:

a) El primero de ellos es respecto del conocimiento intuitivo de una cosa no existente, el cual nos permite juzgar que efectivamente una cosa no existe: "*Per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est*" (Por la cognición intuitiva puedo juzgar que la cosa no es cuando no es)[112]. Pareciera claro que la causa de la intuición de una cosa sea la existencia y presencia de una cosa. Por otra parte, la no existencia de una cosa podría explicar el que no tengamos ninguna intuición de ella, pero no el que tengamos una intuición de su no existencia. Ockham se dio cuenta del problema y para resolverlo intentó un análisis más detenido acerca de la intuición de las cosas existentes. En el

111 Cfr. Idem, p. 43.

112 *In II Sent.,* p. 259, lin. 19-20.

Prólogo al Comentario del Libro Primero de las Sentencias, afirma que el juicio acerca de la existencia de una cosa tiene como causas parciales, por una parte, nuestro acto de conocimiento y, por otra, la presencia de la cosa conocida. Por tanto, sostiene, es razonable pensar que, si falta una de las causas, el efecto será opuesto[113]. Así, si la noticia intuitiva de la cosa y la cosa misma, causan el juicio de que la cosa es, la noticia intuitiva de la cosa, sin la cosa ¿?, causará el juicio de que la cosa no es. Esta solución implica que puede tenerse un conocimiento intuitivo de la cosa sin la cosa, lo que nos permitirá juzgar que la cosa no existe. Así es como Ockham explica el que nosotros podamos conocer intuitivamente que una cosa concreta no está en un determinado sitio.

En otro lugar, intentando dar respuesta al mismo problema nos dirá, en cambio, que es necesaria la directa intervención de Dios para conocer intuitivamente la no existencia de una cosa. El siguiente texto del Comentario al Segundo Libro de las Sentencias parece que no deja lugar a dudas: *"Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est. Sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio numquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et exsistente. Ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti, tunc est supernaturalis quantum ad conservationem licet non quantum ad causationem. Ideo oported quod cognitio intuitiva qua cognosco rem non esse quando non est sit supernaturalis quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad*

---

113 *"Ad septimum dubium dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est vel si non sit. Et quando quaeritur a quo causabitur illud iudicium, potest dici quod potest causari a notitia intuitiva rei. Et quando dicitur quod illa habet causare effectum oppositum si res est, potest dici quod non est inconveniens quod aliqua causa cum alia causa partiali causet aliquem effectum et tamen quod illa sola sine alia causa partiali causet oppositum effectum. Et ideo notitia intuitiva rei et ipsa res causant iudicium quod res est, quando autem ipsa res non est tunc ipsa notitia intuitiva sine illa re causabit oppositum iudicium. Et ideo concedo quod non est eadem causa illorum iudiciorum, quia unius causa est notitia sine re, alterius causa est notitia cum re tamquam cum causa partiali"* (Al séptimo dubio digo que por la noticia intuitiva de la cosa puede conocerse evidentemente que la cosa no es cuando no es o si no es. Y cuando se pregunta por qué se causará aquel juicio, puede decirse que puede causarse por la noticia intuitiva de la cosa. Y cuando se dice que aquella tiene que causar efecto opuesto si la cosa es, puede decirse que no es inconveniente que alguna causa con otra causa parcial cause algún efecto y sin embargo que aquella sola sin otra causa parcial cause el opuesto efecto. Y por eso la noticia intuitiva de la cosa y la misma cosa causan el juicio de que la cosa es, cuando sin embargo la misma cosa no es entonces la misma noticia intuitiva sin aquella cosa causará el opuesto juicio. Y por eso concedo que no es la misma causa de aquellos juicios, porque de uno la causa es la noticia sin la cosa, de otro la causa es la noticia con la cosa como con causa parcial) (*In I Sent.*, prol., q. 1, p. 70, lin. 21 - p. 71, lin. 9).

utramque. Puta, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non exsitente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illam cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de intuitione naturali. Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil" (Del mismo modo por la cognición intuitiva puedo juzgar que la cosa no es cuando no es. Pero esta cognición no puede ser natural, porque tal cognición nunca es, ni se conserva naturalmente, sino con el objeto presente y existente. Por eso esta cognición intuitiva natural se corrompe por la ausencia del objeto, entonces es sobrenatural en cuanto a la conservación, aunque no en cuanto a la causación. Por eso es necesario que la cognición intuitiva por la cual conozco que la cosa no es cuando no es sea sobrenatural en cuanto a la causación o conservación o en cuanto a una y otra. Por ejemplo, si Dios causa en mí cognición intuitiva de algún objeto no existente y conserva aquella cognición en mí, puedo yo mediante aquella cognición juzgar que la cosa no es, porque viendo aquella cosa intuitivamente y formado este complejo 'este objeto no es', inmediatamente el intelecto en virtud de la cognición intuitiva asiente a este complejo y disiente de su opuesto, de modo que aquella cognición intuitiva es causa parcial de aquel asentimiento, así como antes se dijo de la intuición natural. Y así por consiguiente el intelecto asiente a que aquello que intuyo es puro nada) [114].

En la misma línea escribe en un texto posterior "naturalmente el conocimiento intuitivo no puede ser causado ni producido del no ser al ser por aquel que nada es; en consecuencia, hablando naturalmente requiere una causa que lo produzca y lo conserve"[115].

En el nivel natural, por tanto, no es posible la intuición de una cosa no existente, pues en este nivel la presencia actual o la existencia de una cosa son necesarios para la producción y conservación del conocimiento intuitivo de ella. Boehner, uno de los grandes defensores de Ockham, lo explica así: "La

---

114 *In II Sent.*, qq. 12-13, pp. 259, lin. 19 - p. 260, lin. 13.

115 Quodl. VI, q. 6.

razón es obvia: el conocimiento intuitivo de Dios no depende de hechos contingentes; en cambio nuestro conocimiento intuitivo es causado por hechos contingentes, y en consecuencia depende de ellos -naturalmente hablando-. Ciertamente un hecho no existente no puede producir ni conservar un conocimiento intuitivo; de aquí que naturalmente hablando -donde el conocimiento depende de los hechos-, el hecho es necesario para la producción y la conservación del conocimiento intuitivo. Pero esta imposibilidad natural no excluye una imposibilidad sobrenatural, a saber, que Dios puede concedernos por gracia lo que El mismo tiene, esto es, el conocimiento intuitivo de un no existente o de algo no presente"[116]. Por tanto, Ockham para dar respuesta a este problema no tiene inconveniente en hacer intervenir directamente a Dios.

Si esta fuese, como parece, la última respuesta de Ockham al problema y su interpretación correcta, quiere decir que es Dios quien produce y conserva en nosotros la intuición de las cosas ausentes, que nos permite juzgar que no existen, lo que es coherente con el teologismo y omnipotentismo de Ockham. Al respecto sostiene Angel Luis González: "para un teologismo filosófico como el de Ockham la multiplicidad del intervencionismo sobrenatural divino siempre es preferible a la limitación de la libertad y omnipotencia de Dios, que a toda costa debe ser salvaguardada; por lo tanto, desde sus presupuestos filosóficos es irreprochable esa solución. Pero lo que, a mi modo de ver, no es tan claro es la múltiple recurrencia a la teología sobrenatural para resolver problemas que no tienen solución en un orden natural; porque, si no la tienen, es justamente en el sistema y con los elementos ockhamistas, ya que su concepción del ser y de la causalidad convierte en irresolubles la mayor parte de los problemas metafísicos"[117].

b) El segundo problema es todavía más grave, pues Ockham, a pesar de todo lo que ha dicho acerca de la evidencia de la existencia de la cosa conocida intuitivamente, sostiene ahora que Dios, puesto que puede hacer todo lo que no encierra contradicción, puede producir en nosotros la intuición de una cosa

---

116 Boehner, Ph., The notitia intuitiva of non-existens according to William Ockham, en "Traditio" 1 (1943), pp. 223-245; compendiado posteriormente en Collected articles on Ockham, New York/Lovaina/Paderborn, 1958, pp. 268-292, pp.279-280.

117 A. L. González, Intuición y Escepticismo..., op. cit. p. 134.

no existente, sin que nosotros nos enteraramos de que aquella cosa que hemos intuido, en realidad, no existe.

Como ya hemos dicho, para Ockham sólo existen realidades singulares, absolutamente distintas y sin ninguna vinculación entre sí. Por tanto, una cosa es la estrella que brilla en el cielo y otra cosa distinta es el conocimiento que de ella tenemos. Dios es el que da el ser tanto a la estrella como a nuestra visión de ella. Nada impide que Dios -pues es omnipotente- destruya la estrella, pero no nuestra visión de ella. Así, perfectamente podría darse una intuición de una cosa inexistente, tomándola nosotros por existente[118].

Por tanto, ni la existencia ni presencia del objeto son necesarias para la especificidad propia del conocimiento intuitivo, pues éste puede darse sin la existencia o presencia del objeto conocido. Si Dios puede hacer y conservar por sí solo todo lo que hace y conserva por medio de las causas segundas, habría que admitir que puede causar en nosotros el conocimiento intuitivo de una cosa ausente tanto a nuestros sentidos como a nuetro entendimiento.

---

[118] Ockham lo dice con estas palabras: "*Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non exsistente. Et hanc conclusionem probo, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam exsistere sine illa, quia non videtur verosimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam exsistentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem exsistentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto. Sicut si videam intuitive stellam exsistentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa; igitur etc. (...) Patet etiam quod res non exsistens potest cgnosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non exsistat ... quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non exsistente; et tamen ista visio terminatur ad colorem tamquam ad primum obiectum, et eadem ratione visio intellectiva*" (De éstos sigue que la noticia intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, puede ser de cosa no existente. Y esta conclusión la pruebo, de otro modo que antes, así: toda cosa absoluta, distinta en lugar y sujeto de otra cosa absoluta, puede por la potencia divina absoluta existir sin ella, porque no parece verosímil que si Dios quiere destruir una cosa absoluta existente en el cielo que sea necesario destruir otra cosa existente en la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, es cosa absoluta, distinta en lugar y sujeto del objeto. Así como si veo intuitivamente una estrella existente en el cielo, aquella visión intuitiva, ya sea sensitiva ya intelectiva, se distingue en lugar y sujeto del objeto visto; por tanto esta visión puede permanecer la estrella destruida; por tanto etc. (...) Es patente también que cosa no existente puede conocerse intuitivamente, por mucho que el primer objeto de aquel acto no exista ... porque la visión del color sensitiva puede conservarse por Dios el mismo color no existente; y sin embargo esta visión se termina al color como al primer objeto, y por la misma razón la visión intelectiva) (*In I Sent*., prol., q. 1, p. 38, lin.15 -p. 39, lin.7).

Ockham no dice que efectivamente Dios cause en nosotros este tipo de conocimiento, sino sólo que existe esa posibilidad.

Guillermo de Ockham en los *Quodlibeta*, que es una obra posterior al comentario a las Sentencias, presumiblemente tratando de salir al paso de las acusaciones que se le hacían, añade algunas observaciones. En la q.6 del *Quodl.* VI, que lleva por título *Utrum cognitio intuitiva possit esse de obiecto non existente*, sostiene la posibilidad de este tipo de intuiciones gracias a la omnipotencia divina. La potencia absoluta de Dios es, una vez más, la clave de su respuesta: "el conocimiento intuitivo puede versar sobre un objeto no existente gracias a la potencia divina. Lo cual lo pruebo, en primer lugar, por el artículo de la fe "Creo en Dios Padre todopoderoso", que entiendo de esta manera: hay que atribuir a la potencia divina todo aquello que no incluye una contradicción manifiesta; pero que Dios haga eso no incluye contradicción; luego, etc.

"Además en este artículo se incluye aquella famosa proposición de los teólogos: todo lo que Dios produce mediante las causas segundas, puede producirlas y conservarlas inmediatamente, sin ellas. A partir de esta proposición arguyo de este modo: todo efecto que Dios puede hacer por medio de una causa segunda puede hacerlo inmediatamente por sí mismo; pero puede producir un conocimiento intuitivo corporal mediante un objeto; luego puede producirlo inmediatamente por sí mismo"[119]. El texto es tan claro que no requiere de mayor explicación.

Por otra parte, en el *Quodlibeto V* hace Ockham otras precisiones importantes. Se plantea, entre otras, la siguiente objeción que luego intenta resolver: Si Dios nos hiciese intuir como presente un objeto que realmente no está presente, Dios nos engañaría.

En su respuesta, Ockham, después de recordarnos las condiciones para que pueda darse un asentimiento evidente concluye que Dios no puede causar en nosotros un conocimiento por el cual se nos haga **evidente** la presencia de una cosa que en realidad está ausente. Dios no puede incurrir en semejante contradicción, pero sí puede producir en nosotros -afirma- un *actum*

119 Quodl. VI, q.6

creditivum[120] por el cual nosotros creamos, firmemente convencidos, que una cosa está presente cuando en realidad está ausente. Es lo que Boehner llama un acto de convicción subjetiva sin evidencia fáctica[121].

Aparte de que al elaborar aquella frágil distinción entre evidencia y creencia se ve que ni el mismo Ockham respeta el principio de economía metafísica cuando no puede resolver algún problema, es importante señalar aquí que con esto se está admitiendo la posibilidad de que Dios nos engañe. Basta con que solo se admita la mera posibilidad lógica de que Dios nos engañe para que exista la posibilidad de que Dios siempre nos mantenga en el error. Esta posibilidad es la anticipación del *Deus deceptor* cartesiano. S. Rábade sostiene: "El Dios omnipotente de Ockham se puede convertir, haciendo uso -siempre legítimo de él- de su poder, en un *Deus deceptor*, prenuncio del *Genius malignus* de Descartes. Son soluciones del tipo de *deus ex machina*, a las que están abocadas las metafísicas, como las de Ockham y Descartes, que tienen su último respaldo en la voluntad absolutamente "descontrolada" de Dios. Descartes buscó salida de su duda por medio de las ideas claras y distintas. A Ockham no le es legítimo ese recurso. La certeza sobre este mundo contingente surge precisamente por virtud de la intuición. Mas la posibilidad

---

120 "*Ad primum istorum dico, quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesens, quando est absens. Quia hoc includit contradictionem, quia cognitio talis evidens importat, quod ita sint in re, sicut denotatur per propositionem cui fit assensus. Et per consequens, cum cognitio evidens huius propositionis: res est praesens, importat rem esse praesentem, oportet quod sit praesens. Aliter non esset cognitio evidens. Et tu ponis quod sit absens. Et ita ex illa positione, cum cognitione evidenti, sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et quod non sit praesens. Et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare* ***actum creditivum****, per quam credo rem esse praesentem, quae est absens. (...) Per talem actum fidei potest apparere res esse praesens, quando est absens; non tamen per actum evidentem*" (Al primero de éstos digo, que Dios no puede causar en nosotros cognición tal, por la cual evidentemente aparezca a nosotros que la cosa es presente, cuando es ausente. Porque esto incluye contradicción, porque cognición tal evidente importa, que así sean en la cosa, como se denota por la proposición a la cual se hace asentimiento. Y, por consiguiente, como la cognición evidente de esta proposición: la cosa es presente, importa que la cosa sea presente, es necesario que sea presente. De otro modo no sería cognición evidente. Y tú pones que sea ausente. Y así de aquella posición, con cognición evidente, sigue contradicción manifiesta, a saber, que la cosa sea presente y que no sea presente. Y por eso Dios no puede causar tal cognición evidente. Sin embargo, Dios puede causar acto creditivo, por el cual creo que la cosa es presente, que es ausente. (...) Por tal acto de fe puede aparecer que la cosa es presente, cuando es ausente; no sin embargo por acto evidente) (Quodl., V, q.5).

121 Cfr. Boehner, op. cit. p. 281.

de la intuición de realidades no existentes parece descartar en definitiva esa norma de certeza"[122].

El problema radica en que el aceptar esta posibilidad quita todo el valor a la intuición, la cual -en su teoría- es el único fundamento posible para el conocimiento experimental o científico. Etienne Gilson comenta esta situación con las siguientes palabras: "Si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe, ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? En otros términos: si es posible para Dios hacernos percibir un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?"[123].

Independientemente de las soluciones que Ockham intentó dar a este asunto sigue en pie la dificultad clave: "El conocimiento -son palabras de Gilson- seguirá siendo el mismo, aunque todos los objetos fuesen destruidos; para hacer posible el conocimiento bastan la mente y Dios"[124]. Es aquí donde se fundamenta la acusación de escepticismo que se le hace a Ockham.

Esta tesis ha dado origen a una amplia bibliografía, pues es claro que sus consecuencias son muy importantes en toda la filosofía y en nuestro autor. Algunos estudiosos como Michalski y Gilson la han vinculado a un escepticismo radical. Otros, como Boehner y Day han intentado salir al paso de tales críticas. Un estudio histórico de la polémica desencadenada sobre este punto se encuentra en "El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista" del Prof. Angel Luis González. Allí el autor señala: "De ahí que sea fácil sugerir que del planteamiento y solución que Ockham pone del problema de la intuición de lo no existente, se desprende un camino abierto al escepticismo de la razón natural. Es llanamente patente que defendiendo que Dios puede producir en nosotros la intuición de algo no

---

122 S. Rábade, Guillermo de Ockham y la Filosofía del Siglo XIV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1966, p. 114.

123 E. Gilson, La Unidad de la experiencia Filosófica, Ediciones Rialp, 1973, p. 105.

124 Ibidem, p. 106.

presente existencialmente, pueda al menos plantearse la pregunta que más atrás vimos que se hacía Gilson: ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? (...) Si es en virtud del poder divino que puede sostenerse que podamos ver algo que no existe, ¿no se convierte de hecho a Dios en un deus deceptor?"[125].

Como dice el Miralbell, podría concluirse -teniendo en cuenta la amplia repercusión que estas tesis ockhamistas tuvieron a través del nominalismo- que aquí está uno de los puntos originarios del decaimiento escéptico en que se vio sumida la filosofía. Precisamente este escepticismo fue al que se enfrentó Descartes y el que lo llevó a buscar una certeza radical que no tuviese réplica alguna. Pues, "¿qué es la hipótesis cartesiana de la posibilidad de un genio maligno, que puede hacer engañoso el testimonio de los sentidos, y en general de todo el conocimiento, incluso de las más claras y distintas ideas matemáticas, sino una versión menos teológica de aquella hipótesis ockhamista? En ambos casos es la hipótesis de un ser superior, que puede "decepcionar" completamente la intencionalidad natural del propio conocimiento, en lo que tiene precisamente de hacer presente la realidad misma"[126].

Estrechamente relacionado con este primer corolario se encuentra el segundo, que trata de la posibilidad del conocimiento intuitivo de realidades puramente inteligibles.

Corolario II: se da la noticia intuitiva de cosas puramente inteligibles.

El ámbito de la intuición, según Ockham, no se reduce al campo de lo sensible, a pesar de que los ejemplos que usa al hablar de la intuición están tomados casi todos del mundo sensible. Ockham sostiene que también es posible conocer objetos meramente inteligibles, los cuales de ninguna manera pueden caer bajo los sentidos, como el conocer que se conoce, los actos de la voluntad, la tristeza y otros fenómenos semejantes que el hombre experimenta en sí

---

125 A. L. González, El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista, Anuario Filosófico, Vol. X, n.2, 1977, pp. 137-138.

126 Ignacio Miralbell, Guillermo de Ockham, precursor de la gnoseología moderna, Universidad de Navarra, apuntes no publicados, 1989.

mismo[127]. Estas verdades contingentes acerca de realidades meramente inteligibles son un modo de conocimiento privilegiado por su intrínseca evidencia -son las más evidentes- y para corroborarlo trae a colación unas palabras de San Agustín acerca de la indubitabilidad con que el acto de fe se da en uno mismo, aunque no haya tal evidencia en aquello que se cree[128].

Este conocimiento se diferencia del de los objetos sensibles en que para conocer los objetos sensibles se precisa que la intuición intelectual esté precedida por la intuición sensible de los mismos objetos; en cambio, la intuición de los objetos meramente inteligibles no requiere de esa previa intuición sensible. Se refiere ahora a actos inteligibles reflejos en los que se evidencia la verdad de proposiciones como "yo pienso", "yo me deleito", etc. En los actos reflejos, aquello que se intuye intelectualmente con evidencia está desligado de la experiencia sensible. Nos hallamos en un ámbito de puros *cogitata* -actos de pensamiento, voluntad, deleite, tristeza- que no son sensibles ni caen bajo el sentido.

---

127 "*Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuismodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt*" (Es patente también que nuestro intelecto para este estado no solo conoce estos sensibles, sino en particular e intuitivamente conoce algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido, no más que la sustancia separada cae bajo el sentido, de los cuales son las intelecciones, actos de la voluntad, delectación consiguiente y tristeza y de este modo, que puede el hombre experimentar que inestán en sí, que sin embargo no son sensibles ni caen bajo algún sentido) (*In I Sent*., Prol., q. 1, p. 39, lin. 18 - p. 40, lin. 4).

128 "*Ex ista auctoritate (August.) patet quod intellectus aliqua intelligit quae prius erant sensata et aliqua non. Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur inter omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis*" (De esta autoridad (Agust.) es patente que el intelecto inteligencía algunas cosas que antes eran sensadas y algunas no. De modo semejante es patente que estas verdades contingentes de estos inteligibles se conocen evidentísimamente, de modo que de ellas no puede alguno teniendo noticia, cual tiene alguno de fe propia, dudar. Por tanto, entre todas las verdades contingentes éstas de meros inteligibles son más evidentes, y por consiguiente no presuponen algunas otras de las cuales se conozcan. De lo cual ulteriormente sigue que para su noticia evidente se requiere noticia intuitiva de algún mero inteligible) (Id., p.43, lin.24 - p.44 lin. 6).

El asunto más importante es que este tipo de intuiciones intelectuales reflejas parecen gozar de un verdadero privilegio, por cuanto se trata de evidencias cuya contradicción inmediatamente se muestra como un absurdo, pues no parece que fuera posible el que Dios hiciera pensar a alguien que piensa, es decir, le hiciera ver la evidencia de la proposición "pienso", sin que hubiera de hecho acto alguno de pensar. Pareciera que en este tipo de proposiciones la ausencia de su fundamento causal implicaría la ausencia misma del objeto que las hace evidentes, y con ello dejarían de darse tales evidencias. Así lo explica De Muralt: "parece ser que su fundamento metafísico fundamental -el argumento *De Potentia Absoluta Dei*- no encuentra de ninguna manera el modo de aplicarse; que la Omnipotencia divina no puede -sin contradicción y engaño- producir inmediatamente tal conocimiento intuitivo del acto subjetivo de inteligir que causa la evidencia de la proposición "yo pienso", y, por tanto, en este único caso el acto de inteligir es especificado y causado necesariamente por su objeto. El conocimiento intuitivo que es necesariamente conocimiento de algo existente es el del acto subjetivo del alma. Ockham acaba de descubrir y de fundar, sin haberlo buscado deliberadamente, el privilegio de este "*cogito*" que tanto frecuenta la filosofía moderna"[129].

De Muralt pone de manifiesto que aquellas consideraciones tomadas de San Agustín se introducen en la teoría de Ockham con una nueva prerrogativa, por cuanto este tipo de evidencia es la única excepción posible al primer corolario, es decir, estas son las unicas intuiciones en las que no es posible intuir algo no existente. Veamos cómo lo explica De Muralt: "Ockham no lo dice expresamente; pero hay que recordar todo lo que decía de la omnipotencia divina, capaz de sustituir a la causalidad natural de la cosa en el conocimiento intuitivo, y acercar esa doctrina al problema presente: de donde se sigue que la proposición relativa a un puro inteligible como mi intelección, no sería indubitable si la potencia divina pudiese substituirla y ejercer inmediatamente la causalidad que aquella ejercía de modo habitual sobre el conocimiento intuitivo intelectual que causa suficientemente la evidencia de esta proposición. El argumento metafísico *De Potentia Dei Absoluta* y su corolario

[129] De Muralt, A., La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense". Art. 1, p.130. Studia Philosophica, tomo 36, pp. 107-157.

crítico del conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, no halla aquí el modo de ser aplicado"[130].

Vemos, por tanto, que De Muralt ha puesto de manifiesto la relación entre los dos corolarios y que ha demostrado que, según los presupuestos de Ockham, la intuición de actos subjetivos de conciencia nunca puede ser intuición de algo no existente. Nos parece, con de Muralt, que en estos dos corolarios se encuentra ya incoada la nueva metodología cartesiana, con todas sus consecuencias para la filosofía moderna[131].

No obstante, esta doctrina no implica un escepticismo absoluto, como se evidencia en las interpretaciones equilibradas. Aunque la intuición de lo no existente parece inducir escepticismo al permitir evidencia sin correlato real, Boehner argumenta que preserva el valor objetivo de la ciencia real mediante la evidencia extrínseca de los hábitos cognoscitivos. Aristóteles, en *Analytica Posteriora* I, 31 (87b 28-30), distingue evidencia sensible de intelectual: "τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντασμάτων" (el pensar no existe sin imágenes), anclando el conocimiento en lo real. Santo Tomás, en Summa Theologiae I, q. 84, a. 7: "*Intellectus noster abstrahit speciem intelligibilem a principiis sensitivis*" (Nuestro intelecto abstrae la especie inteligible de los principios sensitivos), mantiene la adecuación intencional. Ockham, al separar intuición y abstracción, no niega toda certeza —la evidencia intrínseca de actos subjetivos permanece—, pero limita la demostración estricta (demonstratio) a probabilidades, equilibrando empirismo con lógica formal.

130 De Muralt, op. cit., art 34.4, p.10.

131 Cfr. Miralbell, La Teoría de la Suposición..., o.c., p. 40.

CAPÍTULO TERCERO: INTENCIONES DEL ALMA COMO SIGNOS MENTALES

La filosofía perenne ha entendido el conocimiento como la presencia de la cosa conocida en el cognoscente por su especie o forma intencional o inmaterial. Ockham, para quien esta interpretación resulta inaceptable, concibe el conocimiento humano y, por tanto, el conocimiento científico, en forma de sistema de signos[132]. Para Ockham, la relación existente entre al conocer y la realidad exterior es una relación de signo a cosa significada.

Ockham en su búsqueda por resolver el problema de la universalización de los conceptos universales, después de haber rechazado toda naturaleza, aun potencial o fundamental en los singulares, introduce esta concepción significativa del conocer. Para aclarar su posición nos pone como ejemplo o analogía el caso de las palabras. Sostiene que, así como la palabra "hombre" puede predicarse de cada persona humana, sin que ello signifique la realidad de la palabra en ninguno de los singulares, puesto que éstos no contienen en sí nada del fonema "hombre" -cosa que sólo es posible gracias al carácter de signo de la palabra, pues significa muchos singulares, pero no se realiza en ninguno de ellos-, de un modo semejante, el concepto universal debe interpretarse en este sentido de signo[133]. También es en este sentido -como signo-

132 Cfr. De Andrés, o. c., pp. 72 y ss.

133 "*Ideo dico quod universale non est in re ipsa cui est universale, nec realiter, nec subiective, non plus quam haec vox "homo", quae est una vera qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat. Nec universale est pars singularis respectu cuius est universale, non plus quam vox est pars sui significati. Sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato non pro se sed pro suo significato, ita universale praedicatur vere de singulari suo, non pro se, sed pro singulari*" (Por eso digo que el universal no está en la misma cosa para la cual es universal, ni realmente, ni subjetivamente, no más que esta voz "hombre", que es una verdadera cualidad, está en Sócrates o en aquello que significa. Ni el universal es parte del singular respecto de lo cual es universal, no más que la voz es parte de su significado. Así como sin embargo la misma voz verdaderamente y sin toda distinción se predica de su significado no por sí sino por su significado, así el universal se predica verdaderamente de su singular, no por sí, sino por el singular) (*In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 252, l. 1-8).

que interpreta a los representantes del realismo moderado respecto de lo dicho acerca del concepto[134].

Creemos, con De Andrés, que esta interpretación significativa del concepto universal y del conocer científico es un aspecto medular del ockhamismo[135]. Para Ockham el conocimiento es la forma primigenia de significación, la significación "natural", frente a otros modos convencionalmente instituidos. Por este motivo, Ockham introduce su teoría del conocimiento y su crítica del correlato real de los universales dentro de sus obras lógicas y más en concreto

---

134 *"Dico quod non est intentionis Boetii, quod species sit totum esse individuorum, sed quod dicit totum esse individuorum"* (Digo que no es intención de Boecio, que la especie sea todo el ser de los individuos, sino que dice todo el ser de los individuos) (Ibid., p. 261, l. 7-9).

Respecto de Averroes y de Aristóteles dice lo siguiente: *"Et ista est intentio Philosophi et Commentatoris, immo omnium philosophorum recte sentientium de universali. Unde dicit Commentator VII Metaph. commento XLIV, 'cum declaraverit -scilicet Aristoteles- quod illa quae significant definitiones sunt substantiae rerum, et definitiones componuntur ex universalibus, quae praedicantur de particularibus, incoepit perscrutari de universalibus utrum sint substantiae rerum [aut non], sed tantum sunt substantiae particularium de quibus praedicantur illa universalia; et hoc est necessarium in declarando quod formae individuorum substantiae sunt substantiae, et quod in individuo non est substantia nisi materia et forma particularis ex quibus componitur'. "Ex ista auctoritate habentur aliqua dicta in hac quaestione et in praecedentibus. Primo, quod definitiones non sunt substantiae rerum, sed quod significant substantias rerum, quod dicit: 'illa sunt substantiae rerum, quae significant definitiones', ita quod definitiones sint signa, et substantiae rerum sunt signata et signum non est signatum. Secundo... quia dicit quod 'definitiones componuntur ex universalibus'; igitur ipsa universalia non sunt significata per definitiones sed sunt signa et partes definitionis significantes ipsa particularia"* (Y esta es la intención del Filósofo y del Comentador, más aún de todos los filósofos que sienten rectamente del universal. Por lo que dice el Comentador en VII Metafísica comentario XLIV, 'cuando declaró -a saber Aristóteles- que aquellas que significan definiciones son sustancias de las cosas, y las definiciones se componen de universales, que se predican de particulares, comenzó a escrutar de los universales si son sustancias de las cosas [o no], sino que solo son sustancias de los particulares de los cuales se predican aquellos universales; y esto es necesario en declarando que las formas de los individuos sustancias son sustancias, y que en el individuo no hay sustancia sino materia y forma particular de las cuales se compone'.
"De esta autoridad se tienen algunas cosas dichas en esta cuestión y en las precedentes. Primero, que las definiciones no son sustancias de las cosas, sino que significan sustancias de las cosas, lo que dice: 'aquellas son sustancias de las cosas, que significan definiciones', de modo que las definiciones sean signos, y las sustancias de las cosas son signadas y el signo no es lo signado. Segundo... porque dice que 'las definiciones se componen de universales'; por tanto, los mismos universales no son significados por las definiciones, sino que son signos y partes de la definición que significan los mismos particulares) (*In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 252, l. 9 - p. 253, l.6).

135 Cfr. De Andrés, op. cit. p.73.

allí donde trata del significado de los términos. La teoría del conocimiento está, pues, asimilada a la teoría de la significación[136].

A) LA TEORÍA OCKHAMISTA DEL SIGNO

Habría que comenzar diciendo que para Ockham "significar" es el remitir del signo a otra realidad, la cual es entendida en virtud de la función significativa. Significar es engendrar de alguna manera una intelección de la realidad significada[137]. Para que una cosa signifique, basta que remita a otra cosa distinta y que esa otra cosa, por la función significativa de la primera, se haga inteligible o entendida.

Ockham hace un análisis acerca del signo en dos niveles distintos: el nivel de significación representativa y el nivel de significación lingüística. En el primer nivel explica dos diversos tipos de signos a los que él llama *vestigium* e *imago*. No nos parece ahora conveniente profundizar en este punto, sino solo decir que se trata de dos formas significativas, por cuanto poseen ese carácter esencial de referencia a otra realidad. En ellos se da, como en todo signo, una doble realidad, de las cuales una lleva o hace pensar o conocer a la otra: se trata del carácter fundamental de la significación en cuanto que generación de la intelección[138].

Lo que distingue a estos dos niveles es que, en el primer nivel, la intelección suscitada o generada por el *vestigium* o la *imago* viene marcada por el carácter recordativo, a diferencia de lo que sucede en la significación lingüística. El *vestigium* y la *imago* solo son capaces de conducirnos a aquello de que son

---

136 Cfr., Miralbell, La Revolución Semántica de Guillermo de Ockham, Anuario Filosófico, 1990, U. de Navarra, pp. 36-37.

137 "*Accipitur "significare" communissime, quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum aliquid importat, sive principaliter, sive secundario, sive in recto, sive in obliquo, sive "det intelligere", sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative*" (Se toma "significar" comunísimamente, cuando algún signo que es nato para ser parte de la proposición o nato para importar algo, ya principalmente, ya secundariamente, ya en recto, ya en oblicuo, ya "da a entender", ya connota aquello, o de cualquier otro modo signifique, ya signifique aquello afirmativamente ya negativamente) (Summa Logicae, cap. 33, p. 96, l. 27-31).

138 Sobre este punto véase *In I Sent*., d. 3, qq. 9 y 10.

vestigio o imagen, si previamente hemos conocido aquel objeto del que son vestigio e imagen[139]. Es este carácter rememorativo el que ha llevado a Ockham a dar a este tipo de signos el apelativo de *signos representativos*, para distinguirlos claramente de los signos lingüísticos[140]. Así, pues, el nivel de significación representativa implica un doble tipo de conocimiento: el del signo -*vestigium* o *imago*- y el de la cosa significada o representada. El signo representativo produce, por tanto, un nuevo conocimiento, pero no lo produce *de nuevo,* sino que *tantum facit in recordationem venire*; por eso son signos representativos[141].

En cambio, al tratar de la significación lingüística, se refiere a un signo que tiene la posibilidad de producir una intelección *primaria*, es decir, no meramente rememorativa o recordativa (como era el caso del *vestigium* y de la *imago)*, y

---

139 Ockham desarrolla así esta idea: "*Per experientiam enim patet quod si aliquis, qui nullam penitus habeat cognitionem de Hercule, si videat statuam Herculis, non plus cogitabit de Hercule quam de Sorte. Si autem primo videat Herculem, et retineat notitiam Herculis, et postea videat statuam sibi similem quantum ad aliqua accidentia exteriora, virtute illius visionis statuae, etiam posito quod numquam prius eam vidisset, recordabitur de Hercule... Et ita est de vestigio, quod si aliquis videat vestigium bovis recordabitur de bove habitualiter cognito. Sed si prius numquam habuisset aliquam notitiam de bove, non plus recordaretur de bove quam de asino*" (Por la experiencia en efecto es patente que si alguno, que ninguna absolutamente tenga cognición de Hércules, si vea la estatua de Hércules, no más pensará de Hércules que de Sócrates. Si sin embargo primero vea a Hércules, y retenga la noticia de Hércules, y después vea la estatua semejante a él en cuanto a algunos accidentes exteriores, en virtud de aquella visión de la estatua, incluso puesto que nunca antes la hubiera visto, se recordará de Hércules... Y así es del vestigio, que si alguno vea el vestigio del buey se recordará del buey conocido habitualmente. Pero si antes nunca hubiera tenido alguna noticia del buey, no más se recordaría del buey que del asno) (*In I Sent*., d. 3, q. 9, p. 545, l. 8-19).

140 "*Secundo modo una res incomplexa mediante notitia sua potest esse causa partialis rememorationis alterius rei habitualiter notae, ita quod notitia habitualis necessario concurrit in ratione causae partialis. Et tale sic cognitum potest vocari repraesentativum alterius, nec est aliquid aliud proprie repraesentativum. Et isto modo tam vestigium quam imago repraesentant illud cuius sunt vestigium vel imago*" (En segundo modo una cosa incompleja mediante su noticia puede ser causa parcial de la rememoración de otra cosa conocida habitualmente, de modo que la noticia habitual necesariamente concurre en razón de causa parcial. Y tal así conocido puede llamarse representativo de otro, ni es algo otro propiamente representativo. Y de este modo tanto el vestigio como la imagen representan aquello de lo cual son vestigio o imagen) (*In I Sent*., d. 3, q. 9, p. 545, l. 1-8).

141 Cfr. De Andrés, op. cit. p. 87-89.

que, además, tienen una función suposicional por la que estos signos ocupan el puesto de la cosa significada en una proposición[142].

Con esta función suposicional que Ockham le atribuye a estos signos, los hace coincidir con su definición de término: "*terminus aliud non est quam pars propinqua propositionis*" " (El término no es otra cosa que parte próxima de la proposición) [143], a la vez que consagra el carácter lingüístico de estos signos, pues son los elementos de cualquier proposición. No solo se afirma el carácter lingüístico de los términos hablados y escritos, sino también de los conceptos, que junto con los términos hablados y escritos son esencialmente verba, pues ejercen su función significativa como elementos de un lenguaje: "*Unde isti termini et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia, quae Beatus Augustinus 15º de Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt*" (Por lo que estos términos y proposiciones compuestas de ellos son aquellas palabras mentales, que el Beato Agustín en el 15 de Trinitate, dice ser de ninguna lengua, porque solo permanecen en la mente y exteriormente no pueden proferirse)[144]. Con la expresión "*nullius esse linguae*" que aplica a conceptos y proposiciones excluye los idiomas arbitrarios y apunta a un lenguaje interior.

---

142 "*Aliter accipitur "signum" pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis, quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus cuiusmodi est oratio"* (De otro modo se toma "signo" por aquello que hace venir algo a la cognición y nato para suponer por ello o añadirse tal en la proposición, de los cuales son los sincategoremáticos y verbos y aquellas partes de la oración, que no tienen significación finita, o lo que nato para componerse de tales de los cuales es la oración) (Summa Logicae, I pars, cap. 1, p.9, l. 59-64).

143 Ibid., p. 7, l. 4-5.

144 Summa Logicae, I pars, cap. 1, p. 7, l. 21-24.

B) CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS LINGÜÍSTICOS. EL CONCEPTO

A continuación, Ockham presenta la división que él hace de los diversos signos lingüísticos: conceptuales, hablados y escritos[145].

Ockham afirma que, entre estos signos lingüísticos, entre el concepto y los signos hablados y escritos, media una diferencia fundamental: considera al concepto un signo natural, en cambio los signos hablados y escritos serían puramente convencionales[146], los cuales, en consecuencia, pueden cambiar de significación por el solo hecho de ponerse de acuerdo en una nueva convención[147].

---

145 "*Sed quamvis omnis terminus sit pars propositionis (vel esse possit), non tamen omnes termini eiusdem sunt naturae; et ideo, ad perfectam notitiam terminorum habendum, oportet aliquas divisiones terminorum praecognoscere. Est autem sciendum quod, sicut secundum Boethium in Iº Perihermeneias, triplex est oratio, scilicet: scripta, prolata et concepta tantum habens esse in intellectu, sic triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus et conceptus. Terminus scriptus est pars propositiones descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest; Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali; Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponere*" (Pero aunque todo término sea parte de la proposición (o pueda ser), sin embargo no todos los términos son de la misma naturaleza; y por eso, para tener perfecta noticia de los términos, es necesario precognocer algunas divisiones de los términos. "Se ha de saber sin embargo que, como según Boecio en I Perihermeneias, triple es la oración, a saber: escrita, proferida y concebida solo teniendo ser en el intelecto, así triple es el término, a saber, escrito, proferido y concebido. "El término escrito es parte de la proposición descrita en algún cuerpo, que por el ojo corporal se ve o puede verse; "El término proferido es parte de la proposición proferida por la boca y nata para oírse por el oído corporal; "El término concebido es intención o pasión del alma algo naturalmente significando o consignificando, nata para ser parte de la proposición mental y para lo mismo nata para suponer o lo que puede ser parte de la proposición mental") (Summa Logicae, I pars, cap. 1, p. 7, l. 9-21).

146 "Inter istos autem terminos aliquae differentiae reperiuntur. Una est quod conceptus seu passio animae naturaliter significat quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem" (Entre estos sin embargo términos algunas diferencias se encuentran. Una es que el concepto o pasión del alma naturalmente significa lo que sea que significa; el término sin embargo proferido o escrito nada significa sino según institución voluntaria) (Ibid., p. 7, l. 46-49).

147 "*Ex quo sequitur alia differentia, videlicet, quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque*" (De lo cual sigue otra diferencia, a saber, que el término proferido o

Esta interpretación del concepto como un signo lingüístico natural constituye de por sí una tesis de considerable envergadura, que -junto con ser muy importante en el pensamiento de Ockham- merece una especial atención.

Signo natural es aquel que significa lo que significa no por el acuerdo arbitrario de algunos. En el caso del concepto, ¿qué es lo que hace que tenga la significación que tiene? Ockham, intentando explicar este punto, nos presenta las siguientes analogías: "*Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus, ad modum proportionaliter quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam*" " (Algo es universal naturalmente, lo que a saber naturalmente es signo predicable de muchos, a modo proporcionalmente como el humo naturalmente significa el fuego, y el gemido del enfermo el dolor y la risa la alegría interior) [148].

De partida la correspondencia es "*ad modum proportionaliter*", no unívoca. De hecho, no es la misma la relación que hay entre el humo y el fuego y la que hay entre la alegría y la risa. En el primer caso la relación es causal-necesaria, inevitable, consecuencia de un proceso físico-químico; en cambio, el caso de la risa es un poco distinto, pues de alguna manera está bajo el control de la voluntad y puede ser reprimida e impedirse la manifestación de la alegría. Si no es ese el caso, y la alegría se manifiesta, lo que es natural, el medio espontáneo para manifestarse es la risa, o la sonrisa. Es esta espontaneidad la que ha llevado a Ockham a ponernos esta comparación.

Se ha dicho que Ockham, al rechazar la teoría de las *species* establece un nexo causal inmediato entre entre el objeto y el concepto. Quienes sostienen esa interpretación se apoyan en palabras como estas: "*Tertio modo accipitur repraesentare pro aliquo causante cognitionem, sicut obiectum causat cognitionem*" (En tercer modo se toma representar por algo causante cognición, así como el objeto causa cognición)[149]. No se puede negar que en

---

escrito a placer puede mutar su significado, el término sin embargo concebido no muta su significado a placer de cualquiera) (Ibid., l. 49-52).

148 Summa Logicae, I pars, cap. 14, p.49, l. 53-56.

149 Quodl. IV, q.3.

la génesis del universal -en el pensamiento de Ockham- aparece el objeto como causa, pero es preciso hacer algunas matizaciones si queremos comprender lo que Ockham sostiene.

De hecho, esa relación causal también se da en la formación del *vestigium* y de la *imago*, sin embargo, el tipo de significación es diferente con la del concepto. Por algo Ockham ha querido distinguir un caso del otro.

Más adelante, en un pasaje en el que nos vuelve a poner una analogía elimina el ejemplo del fuego y el humo para quedarse únicamente con el del llanto o gemido: "*Unde dicunt, quod intellectio, qua intelligo hominem, est signum naturale hominum, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu doloris*" (Por lo que dicen, que la intelección, por la cual inteligencio al hombre, es signo natural de los hombres, tan natural, así como el gemido es signo de la enfermedad o de la tristeza o del dolor)[150]. Nos parece que ha optado por este ejemplo, pues en el caso del fuego la significación está basada en un nexo causal, consecuencia de un proceso físico necesario. En cambio, en el caso de la risa o el llanto, aunque se da un claro nexo causal, "la *naturalidad* de la significación natural (...) parece basarse en una especie de preordenación estructural, fundada ella a su vez en la estructura misma psicosomática del hombre"[151]. Es decir, lo que se quiere plantear es que en el caso de la alegría y de la risa, del llanto y del dolor, como también en el caso del concepto con la cosa significada, además de la relación causal, existe lo que se podría llamar una relación de preordenación estructural, consecuencia de la unidad psicosomática del hombre que tiende a reaccionar espontáneamente, manifestando el dolor y la alegría por medio del llanto y de la risa. De un modo semejante, el concepto sería la reacción natural y espontánea de nuestro entendimiento ante la presencia de un objeto.

Ahora bien, el concepto es un signo natural *lingüístico*, es decir, aquella reacción espontánea que es el concepto "*nata est pro obiecto supponere in propositione mentali*". Esta capacidad proposicional, que tiene el concepto, pero

150 Summa Logicae, I pars, cap. 15, p. 53, l. 81-83.

151 De Andrés, Teodoro, op. cit. p. 99.

no el quejido ni la risa es lo que distingue a estos dos tipos de signos naturales. por eso Ockham los ha puesto como ejemplo "*ad modum proportionaliter*".

En resumen, según la interpretación de De Andrés, en Ockham hay un nexo causal entre el objeto y el entendimiento humano, pero también hay una preordenación estructural del hombre a reaccionar significativo-lingüísticamente frente a la realidad exterior.

No obstante, en otro lugar, en el Comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles[152], comenta que la razón por la cual los conceptos son los mismos para todos los hombres, es que el significar natural se hace por cierta similitud con lo significado -en oposición a la significación convencional, cuya conexión entre significado y significante se hace *ad placitum*-. Sin embargo, esta similitud está muy lejos de ser interpretada como un reconocimiento de intencionalidad en el conocimiento.

En resumen, sea como fuere, lo que está claro es que respecto del concepto Ockham tiene dos certezas básicas: en primer lugar, que las ideas universales no tienen nada de real en las cosas, y que, en segundo lugar, independientemente de las propiedades que los conceptos tengan y de su relación con el acto de conocer, en todo caso son signos naturales de las cosas: "*De istis autem opinionibus inferius perscrutabitur, ideo pro nunc sufficiat quod intentio est quiddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere vel quod potest esse pars propositionis mentalis*" (De estas sin embargo opiniones más abajo se escrutará, por eso por ahora baste que la intención es algo en el alma, que es signo naturalmente significando algo por lo cual puede suponer o lo que puede ser parte de la proposición mental)[153].

Sin embargo, interpretaciones positivas como la de Moody en *The Logic of William of Ockham* sostienen que esta reducción no elimina la intencionalidad eidética, sino que la reformula empíricamente: los conceptos, como signos naturales, suponen por singulares reales intuidos, preservando una referencia

---

152 Cfr. Exp. in Lib. Peri Herm. Proem.

153 Summa Logicae, I pars, cap. 12, p. 43, l. 40-43.

directa a lo extramental sin necesidad de esencias universales. Boehner refuerza esto al argumentar que Ockham evita el subjetivismo al anclar la significación en la evidencia intuitiva, donde el signo mental es una *passio animae* que hace presente el singular existente. Esto contrasta con Aquino en *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1, citado supra, pero Ockham retiene un matiz eidético al afirmar que la intención primera (concepto simple) remite intencionalmente a lo real, aunque solo adquiere universalidad por suposición. Aristóteles en *Peri Hermeneias* 1 (16a 3-8) apoya esta lectura: las voces son símbolos de afecciones del alma que, a su vez, semejan cosas reales, permitiendo que Ockham sea visto como un continuador empirista del estagirita, no un rupturista escéptico.

C) LA PÉRDIDA DE LA INTENCIONALIDAD

Ockham, en el capítulo 17 de la *Summa Logicae* establece que los universales "declaran, expresan, explican, refieren y significan la sustancia de las cosas"[154]. Los universales son una cosa singular que sólo es universal por su significación, porque es signo de muchos[155]. Esta tesis trae consigo una pérdida de la noción de intencionalidad cognoscitiva y una asimilación de la teoría del conocimiento a la semántica lógica. El pensamiento se interpreta como un lenguaje mental[156]. Los conceptos se entienden como signos

---

154 *"Unde omnes auctoritates quae sonant universalia esse de essentia substantiarum vel esse in substantiis vel esse partes substantiarum, debent sic intelligi quod auctores non intendunt nisi quod talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum"* (Por lo que todas las autoridades que suenan que los universales son de la esencia de las sustancias o están en las sustancias o son partes de las sustancias, deben así entenderse que los autores no intentan sino que tales universales declaran, expresan, explican, importan y significan las sustancias de las cosas) (Summa Logicae, I pars, cap. 17, l. 73-77).

155 *"Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium"* (Por tanto, se ha de decir que cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de muchos) (Summa Logicae, I pars, cap. 14, lin. 31-33).

156 *"Intellectio qua intelligo hominem est signum naturale hominum... et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus"* (La intelección por la cual inteligencio al hombre es signo natural de los hombres... y es tal signo que puede estar por los hombres en proposiciones mentales, así como la voz puede estar por las cosas en proposiciones vocales) (Summa Logicae, I pars, cap. 15, l. 81-85).

naturales y las voces proferidas o escritas como signos convencionales subordinados a los naturales. Las voces son signos subordinados a los conceptos porque las voces se imponen para significar las mismas cosas que son significadas por los conceptos, pues el concepto significa primeramente algo de modo natural, y secundariamente la voz significa eso mismo[157]. Así a Ockham se le presenta una dificultad que Aristóteles y otros filósofos no tuvieron que resolver. Para Aristóteles las voces son signos de las pasiones del alma y la escritura es signo de las voces[158]. Pero en el caso de Aristóteles el decir que las voces son signos de las intenciones del alma es lo mismo que decir que son signos de las cosas, pues hay una identidad formal estricta entre el concepto y la cosa. Esto, en cambio no es tan sencillo para Ockham, porque si los conceptos son signos de las cosas y las voces son signos de los conceptos, resulta que las voces son signos de signos, signos de segunda intención[159].

Además, Ockham con esta reducción de los conceptos a puros signos mentales, introduce una composición dual de significante y significado. Significar es remitir a "otra cosa". El significar supone la estricta alteridad entre lo significado y el significante. Si para Ockham lo conocido según la aprehensión conceptual es un signo que trae al conocimiento algo distinto, no idéntico a él, se obscurece la intencionalidad del conocimiento, la cual no puede reducirse a la intencionalidad de los signos[160]. Es preciso distinguir entre la intencionalidad pura del conocimiento y la intencionalidad "añadida" de

---

157 "*Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum "signa" ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem*" (Digo sin embargo que las voces son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque propiamente tomando esta voz "signos" las mismas voces siempre signifiquen a los mismos conceptos del alma primero y propiamente, sino porque las voces se imponen para significar aquellas mismas que por los conceptos de la mente se significan, de modo que el concepto primero naturalmente significa algo y secundariamente la voz significa aquello mismo) (Summa Logicae, I pars, cap. 1, l. 27-31).

158 Cfr. Aristóteles, Peri Hermeneias, 16a.

159 Cfr. Miralbell, Revolución Semántica..., o. c., p. 38.

160 Cfr., Ibid., o. c., p. 39.

los signos. El profesor Polo explica así esta diferencia: "Ilustremos este asunto con algún ejemplo. La palabra "gato" es intencional en tanto que no se queda en ella misma, sino que lleva al animal. Ese llevar al animal se añade al sonido. Si esa intencionalidad no se añade, no puede decirse que "gato" remita como signo a nada. Al formular la intencionalidad desde la teoría del signo, decimos que la realidad física no es intencional ni lo intencional físico. Si la intencionalidad está unida a lo físico, como ocurre con las palabras, con las banderas y otros ejemplos posibles, resulta que la intencionalidad es añadida: y como lo físico no dice que haya que añadírsela, ha de intervenir alguna decisión humana, una experiencia, etc. (...) Si, como dicen los escolásticos, hay un *esse intentionale*, un ser intencional, tiene que ser absolutamente no físico. La convención intencional presupone la intencionalidad pura. No cabe sostener, por ejemplo, que la palabra es anterior al pensamiento. Sin la intencionalidad pura, a nadie se le ocurriría dotar de intencionalidad a algo que de suyo no lo es. Solamente si hay lo intencional de suyo (eso es lo que quiere decirse con la expresión *esse intentionale*), caben las intencionalidades latas, es decir el carácter significativo que se presta a lo físico"[161]. Los signos requieren de una cierta realidad física, la que ha de tener la propiedad de dar noticia de otra realidad distinta. Esa realidad del signo es un prius respecto de su *esse intentionale*, pues un signo para remitir al significado es preciso que exista realmente en cuanto al significante: un signo es una realidad -por muy sutil que sea- a la que se añade un acto significativo de otra realidad, el cual acto se sustenta, se apoya, en el soporte físico del significante. Por lo tanto, el signo nunca es algo cuyo *esse* sea constitutivamente un *esse intentionale*, no es una *intentio*. Ockham tiene una visión reduccionista del concepto al decir que es signo, pues rebaja el estatuto que le corresponde como objeto del acto de la simple aprehensión, según el cual no solo se remite o "envía" la mente hacia algo, sino que se *posee*, en presencia objetiva, la esencia misma de la cosa conocida.

Ockham al mismo tiempo que sostiene que los conceptos son signos, los sigue llamando "intenciones" y les atribuye un puro *esse obiectivum*, pero ya ha puesto las bases del nominalismo radical que se desarrollará posteriormente con gran fuerza, pues, si los conceptos son signos, ¿qué realidad tienen como

161 Polo, Leonardo, Curso de Teoría del Conocimiento, Tomo II, Pamplona, 1985, Eunsa, pp. 182.

significantes? No se encuentra otra respuesta que la de los nombres vocales o escritos correspondientes, con lo que se acaba concluyendo que *nuda nomina tenemus*, que es el lema del nominalismo radical. Las intenciones, para significar, tienen que tener alguna realidad por pequeña que sea, pero la única realidad física que puede alegarse es el *flatus vocis* de las palabras. Así Ockham ha originado un movimiento que vuelve a las posiciones de Roscelino, pero esta vez se trata de una posición filosófica más radical y además unida a un voluntarismo muy acentuado[162].

De Andrés pone de manifiesto el paso central que supone la reducción de la intencionalidad a significatividad, pero él considera esta interpretación significativo-lingüística del conocimiento como una superación de tradicionales teorías figurativistas y un original avance en la historia de la filosofía: "Este descubrimiento de la estructura íntima del concepto-signo lingüístico como *no representativo*, sino como algo meramente *referencial* o de "envío a", es, a nuestro juicio -son palabras de De Andrés-, una de las más originales aportaciones del ockhamismo a la teoría del conocer, aportación que coloca a Ockham en una posición de auténtica modernidad.

"El hecho de que esa caracterización del concepto haya sido descubierta por Ockham como una caracterización contrapuesta a la caracterización *representativa* de los signos no lingüísticos es lo que ha permitido a éste la superación del tradicional esquema del concepto-imagen. Pudiéramos decir que, si la opción por el singular y la visión radicalmente contingentista del ser creado es el punto de arranque del ockhamismo, este descubrimiento del carácter meramente referencial y no-representativo del concepto como signo lingüístico es la intuición fundamental del ockhamismo"[163].

Sin embargo, este planteamiento no es correcto, pues el considerar la intencionalidad como representación no es el modo de entenderla propio de la tradición anterior a Ockham, por lo que superar ese "esquema" no es superar dicha tradición. En todo caso, en Aristóteles, "la intencionalidad -son palabras

---

162 Cfr. Miralbell, Ignacio. La Revolución Semántica..., o. c., p. 42. Ver también José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, voz "nominalismo", pp. 2377-2378, Madrid, 1979, Alianza Editorial.

163 De Andrés, o. c., pp. 282-283.

de Miralbell- es representativa o figurativa solamente a nivel de conocimiento sensible. En efecto, la figuración consiste en la semejanza de la apariencia externa que tiene la imagen respecto de lo representado en ella. Pero en el nivel del conocimiento intelectual, Aristóteles nunca sostuvo que la intencionalidad consistiera en eso. El objeto propio del conocimiento intelectual no es la apariencia externa de las cosas sino su intrínseca inteligibilidad. Por ello, la intencionalidad del conocimiento intelectual tampoco tiene nada que ver con una representación figurativa o de semejanza. Más bien a este nivel Aristóteles habla de identidad, en cuanto que lo que se hace presente al cognoscente en la idea son las notas esenciales constitutivas de la identidad misma de la cosa conocida, y eso es mucho más que la mera representación"[164]. No hay en Aristóteles un único esquema concepto-imagen, pues la intencionalidad admite grados. En el nivel intelectual, se conoce lo enteramente inteligible, lo esencial que se obtiene precisamente en tanto que se elimina todo carácter de representación o figura.

En consecuencia, habría que admitir que Ockham efectivamente se sitúa en una posición moderna, pero más que un descubrimiento, el suyo sería una mala interpretación de la gnoseología tradicional y un rechazo de la noción de intencionalidad.

164 Miralbell, La Revolución Semántica..., o. c., p.40.

CAPÍTULO CUARTO: LA TEORÍA OCKHAMISTA DE LA SUPOSICIÓN

A) LA SUPOSICIÓN Y SUS CLASES

En la lógica de Ockham, conforme al principio de economía, los términos, aparte de la significación, sólo tienen otra propiedad: la de la suposición. Con la significación y la suposición quedan suficientemente descritas las propiedades de los términos. La significación es la propiedad de los términos en cuanto tales; la suposición es la propiedad de los términos en cuanto forman parte de la proposición.

Ockham, innovando respecto de lo que ya era tradicional en su época, define la suposición como la propiedad conveniente a un término, sólo en cuanto está en la proposición[165]. Y más adelante dirá que se llama suposición a una cierta posición por algo -*quasi pro alio posito*-, de modo que cuando un término está por algo, supone por ello. Cuando dice que un "término está por algo" se refiere -explica- a que usamos ese término por algo de lo cual él o un pronombre demostrativo suyo, o un término recto si él es un término oblicuo se verifica[166].

La suposición es, por tanto, la propiedad que los términos tienen de reemplazar a los objetos y ocupar su puesto en la proposición. Suponer es usar un término en la proposición de modo que esté por la cosa a la que dicho término se refiere. La suposicíón es como un "señalar" algo, en lo que se verifica el uso proposi-

---

165 "*Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione*" (Dicho de la significación de los términos resta decir de la suposición, que es propiedad conveniente al término, pero nunca sino en la proposición) (Summa Logicae, I pars, cap. 63, l. 1-2).

166 "*Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo*" (Se dice sin embargo suposición como posición por otro, de modo que cuando el término en la proposición está por algo, de modo que usemos aquel término por algo de lo cual, ya de pronombre demostrando lo mismo, aquel término o recto de aquel término si es oblicuo se verifica, supone por ello) (Summa Logicae, I pars, cap. 63, l. 11-14).

cional del término: aquello por lo que está usado un término, es aquello en lo que se verifica la proposición.

El término cumple en la proposición una función de sustitución o de suplencia en el lenguaje mental o convencional. Una de las diferencias de Ockham respecto de sus predecesores es que extiende la suposición más allá del campo de los signos arbitrarios para hacer de ella una propiedad de los signos lingüísticos conceptuales, en consonancia con su teoría del concepto como signo que acabamos de exponer.

La función proposicional se denomina suposición tanto respecto del término sujeto como del término predicado. Esta función está determinada por la verificación, tal como lo veremos ampliamente en el tercer apartado del presente capítulo.

Como era de esperar, la división que Ockham hace de la *suppositio* tiene directa relación con el significado de los términos. Según él, un término puede suponer de tres modos fundamentales: "*Sciendum est autem quod suppositio dividitur in suppositionem personalem, simplicem et materialem*_(Se ha de saber sin embargo que la suposición se divide en suposición personal, simple y material)[167].

a. La **suposición personal** es aquella en que un término supone por su significado, tanto si el significado es una cosa *extra animam*, o un concepto o una voz o cualquier otra cosa imaginable[168]. Se dice, entonces, que en este caso el término está tomado *significativamente*.

---

167 Summa Logicae, I pars, cap 64 De Divisione Suppositionis, p. 195, l. 2-3.

168 "*Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quandocumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. Exemplum primi: sic dicendo `omnis homo est animal`, li homo supponit pro suis significatis, quia `homo` non imponitur nisi ad significandum istos homines; non enim significat proprie aliquid commune eis sed ipsosmet homines, secundum Damascenum. Exemplum secundi: sic dicendo `omne nomen vocale est pars orationis`, li nomen non supponit nisi pro vocibus; quia tamen imponitur ad significandum illas voces, ideo supponit personaliter (...). "Ex quo patet quod non sufficienter describuntur suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est*

b. La **suposición simple** se da, en cambio, cuando el término supone por la intención del alma, pero no por el significado del término, como cuando se dice que 'hombre es especie', pues aquí el término 'hombre' supone por el concepto[169]. El término aquí no está por su significado, pues significar exige que el significado sea algo distinto del significante, lo que en este tipo de suposición no sucede, pues el término está por sí mismo, en cuando concepto o idea. Se trata, por tanto, de un uso *no significativo* del término.

c. La **suposición material** es aquella en que el término no supone significativamente, sino por sí mismo en cuanto palabra hablada o escrita. Es

---

*quando terminus supponit pro re (**Guillelmus de Shyreswode**). Sed ista est definitio quod `suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative`"* (La suposición personal, universalmente, es aquella cuando el término supone por su significado, ya aquel significado sea cosa fuera del alma, ya sea voz, ya intención del alma, ya sea escrito, ya cualquier otra cosa imaginable; de modo que cuandoquiera el sujeto o predicado de la proposición supone por su significado, de modo que significativamente se tiene, siempre es suposición personal. Ejemplo del primero: así diciendo 'todo hombre es animal', aquí hombre supone por sus significados, porque 'hombre' no se impone sino para significar estos hombres; pues no significa propiamente algo común a ellos sino a los mismos hombres, según Damasceno. Ejemplo del segundo: así diciendo 'todo nombre vocal es parte de la oración', aquí nombre no supone sino por voces; porque sin embargo se impone para significar aquellas voces, por eso supone personalmente (...). "De lo cual es patente que no suficientemente describen la suposición personal diciendo que suposición personal es cuando el término supone por la cosa (Guillermo de Shyreswood). Sino que esta es definición de que 'suposición personal es cuando el término supone por su significado y significativamente') (Summa Logicae, I pars, cap. 64, p. 195, l. 4-25).

169 "*Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Verbi gratia sic dicendo `homo est species` iste terminus `homo` supponit pro intentione animae, quia illa intentio est species (...) "Ex hoc patet falsitas opinionis communiter dicentium quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, quia suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae"* (La suposición simple es cuando el término supone por la intención del alma, pero no se tiene significativamente. Verbo gracia así diciendo 'hombre es especie' este término 'hombre' supone por la intención del alma, porque aquella intención es especie (...) "De esto es patente la falsedad de la opinión comúnmente diciendo que suposición simple es cuando el término supone por su significado, porque suposición simple es cuando el término supone por la intención del alma, que propiamente no es significado del término, porque término tal significa cosas verdaderas y no intenciones del alma) (Summa Logicae, I pars, cap. 64, p. 196, l. 26-37).

el caso de la proposición 'hombre es un nombre', en que el término hombre supone por sí mismo y no por su significado[170].

La *suppositio simplex* y la *suppositio materialis* son dos casos de *suppositio per se*, en los que el significante se desentiende del significado. Si se trata de la autoposición del significante en cuanto signo natural, estamos frente a la suposición simple, y si la autoposición es del significante en cuanto signo convencional, nos hallamos ante la suposición material. Solo en el caso de la *suppositio personalis* un término está por lo que significa.

Ockham, con esto, ha modificado la opinión que acerca de la *suppositio* tenían autores como Guillermo de Schyreswood, Pedro Hispano y Gualterus Burleigh[171]. Guillermo de Schyreswood, por ejemplo, divide la suposición en

---

170 "*Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce, vel pro scripto. Sict patet hic `homo est nomen`, li homo supponit pro se ipso, et tamen non significat se ipsum. Similiter, in ista propositione `homo scribitur` potest esse suppositio materialis, quia terminus supponit pro illo quo scribitur*" (La suposición material es cuando el término no supone significativamente, sino supone ya por la voz, ya por lo escrito. Así es patente aquí 'hombre es nombre', aquí hombre supone por sí mismo, y sin embargo no se significa a sí mismo. De modo semejante, en esta proposición 'hombre se escribe' puede ser suposición material, porque el término supone por aquello por lo cual se escribe) (Summa Logicae, I, cap. 64, p. 196, l. 38-42).

171 "*Et ideo falsum est quod aliqui (**Walter Burleigh**) dicunt quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, et suppositio personalis est quando terminus supponis pro contentis sub illo significato. Nam tales terminus primo significat rem; sed non significat primo nisi rem singularem, cum non sit alia, sicut alibi est ostensum. Sed non significat prius hanc rem singularem, demonstrandum istum hominem, quam illam, demonstrando alium hominem. Igitur aeque primo significat omnes homines. Et per consequens quando supponit pro suo significato, tunc supponit personaliter (...)*
"Est etiam sciendum quod terminis, quantum est ex vi suae institutionis sive impositionis, semper habet quod supponat pro suis significatis. Cuius ratio est quia, cum utamur vocibus pro rebus, manifestum est quod utimur vocibus pro suis significatis" (Y por eso es falso lo que algunos (Walter Burleigh) dicen que la suposición simple es cuando el término supone por su significado, y la suposición personal es cuando el término supone por los contenidos bajo aquel significado. Pues tales términos primero significan la cosa; pero no significan primero sino la cosa singular, ya que no hay otra, así como en otro lugar se ha mostrado. Pero no significa antes esta cosa singular, demostrando este hombre, que aquella, demostrando otro hombre. Por tanto, igualmente primero significa todos los hombres. Y por consiguiente cuando supone por su significado, entonces supone personalmente (...) "Es también de saber que, a los términos, en cuanto es de la virtud de su institución o imposición, siempre tiene que suponga por sus significados. Cuya razón es porque, como usemos las voces por las cosas, manifiesto es que

suposición formal y suposición material. La diferencia es que la material no es significativa, pues el término suponente no reemplaza a la cosa, sino que se centra en sí, mientras la formal sí lo es. La formal la subdivide a su vez en simple y personal: *"Et sic dividitur* (la suposición formal) *alia simplex, alia personalis. Et est simplex quando dictio supponit significatum pro significato, ut 'homo est species'. Personalis autem, quando supponit significatum sed pro re, ut 'homo currit'"* (Y así se divide (la suposición formal): una simple, otra personal. Y es simple cuando la dicción supone el significado por el significado, como 'hombre es especie'. Personal, sin embargo, cuando supone el significado, pero por la cosa, como 'hombre corre') [172]. La suposición plenamente significativa se da, en consecuencia, tanto en la proposición *'homo est species'*, como en *'homo currit'*. Aquí radica una importante diferencia con la teoría de Ockham. Para Schyreswood, la suposición simple es la suposición del significado "en cuanto significado" y la suposición personal es la suposición del significado "en cuanto dado en una cosa". La transformación de Ockham consiste fundamentalmente en que la *suppositio simplex* deja de suponer por el significado, se la declara no-significativa. La suposición simple está por la idea mental, pero como Ockham ha establecido que los conceptos son signos, tiene que concluir que en la suposición simple el signo está por sí mismo en cuanto significante, tal como ocurre en la suposición material. De modo que el único uso significativo y natural del término es el de la suposición personal[173].

Esta nueva teoría de la suposición, además de implicar la reducción antes descrita de intencionalidad a significación, permite dar a Ockham un nuevo paso de la misma importancia: la reducción de la significación a la suposición personal. Este punto tiene consecuencias que corresponde analizar con mayor detenimiento.

---

usamos las voces por sus significados) Exp. in Lib. Elench. Arist., Libro I, cap. 2, art. 9, l. 20-28 y l. 37-40.

172 Guillermo de Schyreswood, Introductiones in Logicam, "De suppositione", p.75. Citado por De Andrés, o. c., p. 239.

173 Cfr. Miralbell, Ignacio, "La Revolución Semántica..., o. c., p. 45-46.

B) SUPOSICIÓN PERSONAL Y SIGNIFICACIÓN

En la *Summa Logicae* Ockham distingue diversas acepciones del término significar[174]. En la primera de ellas y más estricta dice que un signo significa algo cuando supone o puede suponer por algo, de tal modo que pueda predicarse del pronombre demostrativo de eso mediante el verbo es. Y así, *"album"* significa "*Sortem*", ya que es verdadera la proposición *"iste est albus*" señalando a *Sortem*[175]. No dice aquí que significar sea suponer personalmente únicamente porque a esta altura de la *Summa Logicae* todavía no ha tratado de la suposición y sus clases. Pero esta definición de significar deja claro que significar es un modo de suponer. Además, por la caracterización que hace Ockham, podemos concluir que se está refiriendo a la *suppositio personalis*, la cual está por los casos particulares.

Un segundo sentido del término "significar" es el de aquel término que supone en una proposición verdadera de presente, de pasado, de futuro o en una proposición modal. Y así, "blanco" supone no sólo por lo que ahora es "blanco", sino también por lo que fue blanco, por lo que será blanco, o por lo que puede ser blanco. También aquí se requiere un singular respecto del cual la proposición se verifique; es decir, es también un modo de suposición personal[176].

---

174 Cfr. Summa Logicae, I pars, cap. 33, l. 1-9; cap. 1, l. 54-63.

175 *"'Significare' multipliciter accipitur apud logicos. Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur. Et sic 'album' significat Sortem; haec enim est vera 'iste est albus', demonstrando Sortem. Sic 'rationale' significat hominem; haec enim est vera 'iste est rationalis', demonstrando hominem. Et sic de multis aliis concretis"* ('Significar' se toma de muchos modos en los lógicos. Pues un modo se dice que un signo significa algo cuando supone o nato para suponer por ello, de modo a saber que del pronombre demostrando aquello por este verbo 'es' aquel nombre se predica. Y así 'blanco' significa a Sócrates; ésta en efecto es verdadera 'éste es blanco', demostrando a Sócrates. Así 'racional' significa al hombre; ésta en efecto es verdadera 'éste es racional', demostrando al hombre. Y así de muchos otros concretos) (Summa Logicae, I pars, cap. 33, p. 95, l. 2-8).

176 *"Aliter accipitur "significare" quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro, vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere. Et sic "album" non tantum significat illud quod nunc est album, sed etiam illud quod potest esse album; nam in ista propositione "album potest currere", accipiendo subiectum pro eo quod potest esse, subiectum supponit pro his quae possunt esse alba"* (De otro modo se toma 'significar' cuando

La tercera acepción de "significar" es la de los términos derivados que remiten su significación a la del término principal del que derivan[177].

Y el más amplio sentido de significar se da cuando en una proposición un término expresa algo primaria o secundariamente, *in recto* o *in oblicuo*, afirmativa o negativamente. Y así "ciego" significa vista, aunque negativamente. E "inmaterial" significa negativamente material y "nada" o "no-algo" significa algo, pero también negativamente[178].

Ockham advierte que en un sentido tan amplio no habla aquí de signo, pues, aunque acepta que todos los términos hacen venir algo a la mente, para que sean significativos tienen que estar suponiendo por algo en la proposición: "*Sed tam generaliter non loquor hic de signo. Aliter accipitur signum pro illo quod*

---

aquel signo en alguna proposición de pretérito o de futuro, o de presente o en alguna proposición verdadera de modo puede suponer por ello. Y así 'blanco' no solo significa aquello que ahora es blanco, sino también aquello que puede ser blanco; pues en esta proposición 'blanco puede correr', tomando el sujeto por aquello que puede ser, el sujeto supone por éstos que pueden ser blancos) (Ibidem, l. 9-14).

177 "*Aliter accipitur "significare" quando illud dicitur significari a quo ipsa vox imponitur vel illud quod primo modo significatur per conceptum principalem vel vocem principalem. Et sic dicimus quod "album" significat albedinem, quia "albedo" significat albedinem, pro qua tamen albedine non supponit hoc signum "album". Sic "rationale", si sit differentia, significat animam intellectivam"* (De otro modo se toma 'significar' cuando aquello se dice significarse de lo cual la misma voz se impone o aquello que en primer modo se significa por el concepto principal o voz principal. Y así decimos que 'blanco' significa blancura, porque 'blancura' significa blancura, por la cual sin embargo blancura no supone este signo 'blanco'. Así 'racional', si es diferencia, significa el alma intelectiva) (Ibidem, l. 21-26).

178 "*Aliter accipitur "significare" communissime quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum est esse propositio vel oratio aliquid importat, sive principaliter, sive secundario, sive in recto, sive in obliquo, sive det intelligere sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative, quo modo hoc nomen "caecus" significat visum, quia negative, et hoc nomen "inmateriale" significat negative materiam, et hoc nomen "nihil" sive "non aliquid" significat aliquid, sed tamen negative*" (De otro modo se toma 'significar' comunísimamente cuando algún signo que es nato para ser parte de la proposición o nato para ser proposición u oración algo importa, ya principalmente, ya secundariamente, ya en recto, ya en oblicuo, ya da a entender ya connota aquello, o de cualquier otro modo signifique, ya signifique aquello afirmativamente ya negativamente, del cual modo este nombre 'ciego' significa vista, porque negativamente, y este nombre 'inmaterial' significa negativamente materia, y este nombre 'nada' o 'no algo' significa algo, pero sin embargo negativamente) (Ibidem, l. 27-35).

aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione" (Pero tan generalmente no hablo aquí de signo. De otro modo se toma signo por aquello que hace venir algo a la cognición y nato para suponer por ello o añadirse tal en la proposición) [179].

Pero hemos dicho que, para Ockham, la suposición personal es el único modo de suposición que corresponde a la disposición "natural" de los signos, que es la de significar cosas y, más en concreto, cosas singulares. El significado está relegado exclusivamente a la suposición personal y no entendida como suponer por lo significado "en cuanto se da en una cosa real", sino suponer por lo significado en cuanto está dado en casos particulares y singulares. Aquí la semántica de Ockham entra en una confusa ambigüedad[180]. A veces dice que el estar por singulares es estar por cosas reales[181], y otras que no es necesario que sea así, pues la suposición personal supone por su significado ya sea su significado "*res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile*"[182].

Esta ambigüedad, como bien explica Miralbell en el trabajo citado, "se debe a que Ockham no formula, desde un punto de vista supositivo, la distinción entre lo significado en cuanto real, o en cuanto significado. Tal distinción es dejada de lado, no es abordada en la semántica de Ockham como, en cambio, se hiciera en la de Guillermo de Schyreswood. Ockham se centra en el problema extensional de la distinción entre idea general y casos particulares, y deja de lado el problema intencional de la distinción entre el significado *qua talis* y la *res significata*, que en su semántica queda sin aclarar, ya que no discierne estos dos criterios semánticos, y la prueba de ello es que los distintos modos de extensión supositiva (suposición discreta, común, distributiva, y confusa, etc.)

---

179 Summa Logicae, I pars, cap. 1, l. 59-61.

180 Cfr. Miralbell, I., La Revolución Semántica..., o. c., pp. 48-49.

181 Cfr. Exp. in Lib. Elench. Arist., Lib. 1, cap. 2, art. 9, l. 20-25.

182 Summa Logicae, I pars, cap. 64, l. 5-7, p. 195.

están relegados exclusivamente a la suposición personal como sus intrínsecas subdivisiones"[183].

A Ockham le parece evidente que lo primario, lo directo, es la imposición de palabras a singulares en cuanto distintos o inferiores al universal común. Esto contrasta con la tesis aristotélica de que la forma es el principio de universalidad y de cognoscibilidad, como también con la afirmación tomista de que lo singular es conocido reflexivamente, es decir, con el carácter de consideración *a posteriori* del significado.

En la semántica de Ockham, un término no tiene primero un significado y luego se lo hace suponer por un caso singular, por algunos o por todos. Para Ockham un término tiene como significado el conjunto de los casos singulares contenidos en él. Lo singular es lo que constituye esencialmente el significado de un término. Un término, por tanto, no puede ser tomado por su sentido, por su significado, sin que eso sea referirse a sus casos singulares. Si se toma el término *simpliciter*, inmediatamente se cae en un sin-sentido, en un sin-significado. Lo que está detrás de esto es la metafísica de Ockham, pues al considerar a la *natura*, principio de inteligibilidad y universalidad, como una *fictio mentis* y reducir la ontología a sustancias singulares y a hechos contingentes, se establece una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales. No hay que preguntarse, por tanto, por el sentido de un término en sí mismo, pues lo que con él entendemos dependerá de su uso en la proposición, suponiendo por sus casos particulares. Solo habrá significación si el término está por un caso contenido en su extensión, es decir, si se baja de nivel en extensión. Por esta razón, podemos afirmar que en la *logica terminorum* de Ockham se da un cierto atomismo lógico.

Una de las conclusiones más claras a que se ha llegado en el estudio de la lógica postfregeana, es la de la insuficiencia de todo atomismo lógico. Esta insuficiencia es uno de los aspectos más objetables en la lógica ockhamista. En efecto, pues, "para que un término signifique una extensión de individuos parece requerir un mínimo de "determinación" de notas, que constituyan comprehensivamente un significado, desde el cual sea posible "identificar" a los

183 Miralbell, I., La Revolución Semántica..., o. c., p. 48.

singulares como sus casos (suposición personal). Si un término mental sólo es una clase, si sólo significa sus casos singulares, entonces se cae en un círculo vicioso de significación, porque a su vez, ser un caso singular no significa nada, salvo como caso singular-de. La teoría de la suposición de Ockham conduce irremisiblemente a este círculo vicioso, y el único modo de evitarlo es establecer la anterioridad del significado respecto de la suposición personal"[184].

Las innovaciones que Guillermo de Ockham ha introducido, entre otras importantes repercusiones, hace inviable cualquier perspectiva metafísica. Ockham con su teoría de la significación y de la suposición no es que posea un instrumento lógico para criticar las nociones metafísicas, sino que su supositivismo extensionalista abre un hiato escéptico respecto al alcance del conocimiento universal, que es ya una declaración de la imposibilidad de la intencionalidad de tales ideas[185].

La suposición personal, como modo significativo por excelencia, se subdivide internamente en discreta (para un singular específico, como "este hombre corre") y común, esta última ramificada en *determinata* (indeterminada, como "algún hombre corre"), *confusa et distributiva mobilis* (distributiva, como "todo hombre corre", donde el término desciende a cada singular bajo un signo distributivo) y *confusa tantum* (confusa no distributiva, como en "hombre es animal", donde el predicado supone confusamente por todos los hombres sin distribución). Estas subdivisiones permiten a Ockham analizar proposiciones modales —de posibilidad, necesidad o contingencia— al modular la referencia del término a sus supósitos singulares, anticipando propiedades de lógicas contemporáneas como la semántica de mundos posibles, donde la verdad modal depende de cuantificadores sobre individuos. Panaccio (2017) interpreta esto como un lenguaje mental que integra representacionalismo y conceptualismo, estructurando la predicación sin requerir esencias universales extramentales, sino solo términos que suponen por singulares en contextos modales. Esto reformula la doctrina aristotélica de los universales como predicados de muchos —"τὸ καθόλου ἐστὶ τὸ τοιόνδε ἀεὶ καὶ ἐπὶ παντός" (el

184 Ibid., p. 49.

185 Cfr. Id., p. 50.

universal es lo que se predica siempre y de todo; *Categoriae* 5, 2a 11-19)— al reducir la predicación a suposición extensional sin fundamento eidético inherente a las cosas, limitando la universalidad a la función lógica del término. Santo Tomás, en cambio, preserva un fundamento real: "*Universale est in anima secundum actum intelligendi, sed habet fundamentum in re*" (El universal está en el alma según el acto de inteligir, pero tiene fundamento en la cosa; *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 2), integrando la predicación a una ontología de esencias que Ockham desontologiza en favor de la suposición modal. Brower-Toland (2013) destaca cómo las subdivisiones de la suposición personal (confusa, distributiva) permiten a Ockham analizar proposiciones modales, anticipando semánticas modernas (Panaccio, 2017).

Influencia de la Suppositio Personalis en la Semántica Moderna

La *suppositio personalis* de Ockham, definida en la *Summa Logicae* I, c. 64 como el modo en que un término supone por su significante real —ya sea cosa *extra animam* o entidad mental, pero siempre por individuos singulares verificables en la proposición—, representa una innovación semántica que anticipa desarrollos modernos en la teoría del lenguaje. En esta modalidad, el término no posee un significado intrínseco universal (*comprehensio*), sino que su valor semántico surge pragmáticamente de su uso referencial a casos particulares, limitando la significación a lo extensional. Ockham afirma: "*Suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato, sed pro re*" (La suposición personal es cuando el término supone por su significado, pero por la cosa), enfatizando que solo en este uso el término opera significativamente, reduciendo lo universal a una función lógica sin fundamento ontológico en esencias compartidas.

Esta concepción influye directamente en la semántica fregeana, donde Gottlob Frege distingue en "*Über Sinn und Bedeutung*" (1892) entre *Sinn* (sentido, el modo de presentación del término) y *Bedeutung* (referencia, el objeto designado). Susan Brower-Toland, en "*Ockham and Chatton on Judgment and Supposition*" (*Vivarium* 51, 2013, pp. 251-280), analiza cómo la *suppositio personalis* de Ockham, refinada por críticas de Walter Chatton, anticipa esta distinción: en Ockham, el término supone personalmente por singulares reales o posibles, similar a cómo Frege separa el sentido (la descripción conceptual) de la referencia (el denotado singular), permitiendo analizar proposiciones

modales sin postular universales extramentales. Brower-Toland destaca que Chatton obliga a Ockham a complejizar el juicio como acto donde términos suponen por entidades proposicionales, prefigurando la lógica fregeana de predicación como función referencial. Por ejemplo, en proposiciones como "*homo currit*" (el hombre corre), la *suppositio personalis* refiere a un singular verificable, análoga a cómo Frege resuelve la referencia en "*Der Abendstern ist der Morgenstern*" (La estrella vespertina es la estrella matutina), donde el *Sinn* difiere, pero la *Bedeutung* coincide.

Este paralelismo no es casual: Ockham desontologiza la predicación aristotélica, donde Aristóteles en *Categoriae* 5 (2a 11-19) define el universal como *τὸ καθόλου ἐστὶ τὸ τοιόνδε ἀεὶ καὶ ἐπὶ παντός* (lo que se predica siempre y de todo), con fundamento en formas inherentes a las cosas. Santo Tomás preserva esto en *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 9: *Nomina significant conceptiones intellectus, quae fundantur in rebus* (Los nombres significan las concepciones del intelecto, que se fundan en las cosas), integrando referencia a un fundamento real; Ockham, al contrario, reduce la suposición a uso pragmático, eliminando esencias y subordinando la semántica al contingentismo voluntarista. Así, la *suppositio personalis* no solo anticipa a Frege, sino que marca un precedente para la lógica contemporánea, como en las teorías de referencia directa de Kripke, donde la designación rígida a singulares modales evoca la verificación ockhamista sin universales reales.

C) SUPOSICIÓN Y VERIFICACIÓN

La reducción ockhamista de significación a suposición personal genera un círculo vicioso: un término significa sus singulares solo si supone por ellos, pero la suposición requiere un significado previo para identificarlos. Aristóteles, en *De Interpretatione* 1 (16a 3-8), define los signos como "σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων" (símbolos de las afecciones del alma), donde el significado precede a la referencia. Santo Tomás, en Summa Theologiae I, q. 13, a. 1: "*Nomina significant conceptiones intellectus*" (Los nombres significan las concepciones del intelecto), prioriza la *comprehensio* (comprensión) sobre la *extensio*. Ockham, al invertir esto, hace la verificación pragmática —usar términos para "hacer verdadera" la proposición— dependiente de singulares

intuitivos, limitando la semántica a un atomismo lógico que no resuelve la identificación eidética de casos, exponiendo la teoría a incoherencia interna.

Ockham utiliza en repetidas oportunidades el verbo "verificar", como hemos visto que lo hace en la definición misma de suposición[186], aunque, al parecer, en ninguna parte define o explica esta noción. Aunque no tenemos claro si nuestro autor tomó esta noción de autores anteriores a él, en la tradición anterior, el estudio se ha centrado más en el problema de la verdad que en el de la verificación. Más interesaban los criterios válidos para llegar a proposiciones verdaderas que a proposiciones verificables o verificadas.

Verificación pragmática: Uso de términos para hacer verdadera la proposición

La verificación aparece como un problema distinto del de la verdad como consecuencia del desarrollo de la lógica de los términos y más en concreto de la teoría de la suposición. Es del uso que se le dé a los términos en la proposición de lo que dependerá el que ésta sea verdadera o falsa. De Andrés lo dice así: "es la verdad de la proposición la que de hecho está garantizada por una determinada forma de suposición de los términos, que en ella actúan como sujeto y predicado"[187]. Y ese uso de los términos que hace-verdadera la proposición "es precisamente el sentido que tiene el término 'verificar' en los escritos lógicos de Guillermo de Ockham (eso mismo es lo que sugiere la palabra)"[188].

---

186 "Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo" (Se dice sin embargo suposición como posición por otro, de modo que cuando el término en la proposición está por algo, de modo que usemos aquel término por algo de lo cual, ya de pronombre demostrando lo mismo, aquel término o recto de aquel término si es oblicuo se verifica, supone por ello) (Summa Logicae, I pars, cap. 63, l. 11-14).

187 De Andrés, o.c., p. 261.

188 Miralbell, I., La Teoría de la Suposición..., o.c., p. 170.

La verificación determina el modo de la suposición. Un término puede tener distintos usos en la proposición como, por ejemplo, cuando decimos *homo est species* y *homo currit*. En el primer caso Ockham dirá que *homo* no supone por ningún hombre singular, pues si así fuera la proposición sería falsa. Sólo si se toma el término en cuanto signo la proposición será verdadera. En este caso el término supone *simpliciter*, con suposición simple. En el segundo caso sólo si el término está tomado *personaliter* será verdadera la proposición; si supusiera de otro modo sería falsa, pues sólo de los hombres singulares se puede decir que "corren", no del concepto ni de la palabra *homo*. El criterio para distinguir en qué sentido o modo supositivo está tomado un término es la verificación: un término está por aquello de lo cual la proposición se verifica; el término debe ser tomado de manera que "haga" verdadera la proposición. Si un singular verifica la proposición, entonces el término supone por él. La verificación tiene que darse en todos los modos de suponer.

Significatividad restringida a suposición personal: Atomismo lógico y dicotomía singular-universal.

En proposiciones como 'Este hombre es blanco', la hegemonía de *suppositio personalis* verifica la verdad al conectar con singulares intuitivos, generando dicotomía entre lógica abstracta y ontología contingente. La *suppositio simplex*, puesto que no supone por su significado, es tan poco interesante como la *suppositio materialis*. Para Ockham, si un término no está por los singulares concretos, no está por nada que tenga correlato real. De esta manera, poco interés tienen los términos considerados en sí mismos en cuanto ideas universales. Como para Ockham no hay nada universal real "la suposición simple de los términos se encuentra ante una especie de vacío ontológico; por ello mismo, la *suppositio simplex* es un uso poco relevante para la configuración de un lenguaje que tenga que ver con la realidad"[189].

De todos modos, aunque la suposición simple no tenga nada que ver con la realidad, no deja de ser un uso legítimo de los términos, es decir, un uso según el cual se verifiquen ciertas proposiciones. Concretamente, permite la lógica, la *scientia rationalis*, según la cual pueden verificarse de algo predicados como

189 Miralbell, I., La Teoría de la Suposición..., o.c., p. 176.

"género", "especie", "unívoco", "universal", etc. Ya decíamos más arriba que la lógica, por ser un lenguaje de signos acerca de signos tomados por sí mismos, no en lo que significan, constituye un sistema de signos de segunda intención. De un modo semejante la verificación tiene también una verificación de segunda intención, pues es una verificación que establece la coherencia de los signos entre sí, de modo que unos sean género o especie respecto de otros, etc. La verificación es puramente lógica[190].

Es en la suposición personal donde los signos son usados significativamente y pueden estar por realidades singulares. Es aquí donde se da el uso "realista" de los términos que origina la *scientia realis*. Este modo de verificación, a diferencia del anterior, no se queda en una mera coherencia lógica, sino que conecta con lo real. Ockham se plantea el problema de si puede verificarse el término "hombre" de Sócrates, si este ya no existe, y si es verdadera o falsa la proposición "Sócrates es hombre"[191], para responder luego que la suposición personal es compatible con el despliegue temporal y modal. Ya habíamos señalado al explicar la segunda acepción del término "significar", que un término supone personalmente en una proposición verdadera no sólo de presente, sino también de pasado o futuro. Un término supone personalmente cuando está por su significado, por los que son, por los que fueron, o por los que serán o pueden ser sus significados.

La suposición requiere de verificación, pero si se trata de proposiciones de pasado, de futuro o modales, pueden verificarse ahora, aunque supongan por cosas pasadas, futuras o posibles. Es claro, entonces, que la verificación, tal como la entiende Ockham, no se ha de confundir con lo que en las ciencias positivas se ha llamado "comprobación experimental" de la hipótesis científica, sino que tiene un sentido lógico pragmático mucho más amplio. Verificar es usar los términos de manera que hagan verdadera una proposición[192].

---

190 Cfr. Id., pp. 176-177.

191 Cfr. Summa Logicae, I pars, cap., 72, l. 7-10.

192 Cfr. Miralbell, I., La Teoría de la Suposición..., o.c., p. 179.

Esta doctrina tiene una patente relación con la distinción que hace Ockham entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El conocimiento abstractivo es el propio del uso de los términos con suposición simple, pues allí se toma un concepto universal prescindiendo de los singulares contenidos en él, y ese es el mismo acto por el que se toma una idea prescindiendo de que lo que con ella hacemos referencia exista o no exista. En la proposición "animal es predicable de muchos" el sujeto supone *simpliciter* y constituye un conocimiento que prescinde de la existencia de los animales; es decir, es abstractivo.

Juicio como acto voluntario: Reducción a afirmación supositiva

Los términos que suponen personalmente, si suponen por singulares, conectan con el conocimiento intuitivo que es el conocimiento por el que conocemos lo singular real. En este caso la verificación se produce de una manera distinta, pues consiste en predicar con verdad señalando a un individuo. Las proposiciones se verifican si es pertinente predicar "ese" predicado de "ese" sujeto singular[193]. Así, en la proposición 'eso blanco es animal', el término 'eso blanco' tiene la propiedad de estar por aquello de lo cual es verdad decir que es un animal al tiempo que se señala. Por su parte, el predicado 'animal' supone por aquello que, señalándolo, verifica esa proposición[194]. Esto lleva a Ockham a concluir que la verdad proposicional consiste en que el sujeto y el predicado *supponant pro eodem,* supongan por lo mismo[195]. "Lo que justifica, pues, y

---

193 Ibid., p. 180.

194 La verificación en el caso de la suposición personal siempre se hace en proposiciones que suponen por un singular, mediante un nombre propio o un pronombre personal. Pero no ha quedado claro el problema de la realidad de lo verificado, por lo que se mantiene la ambigüedad a la que hacíamos referencia más arriba, bajo el título "Suposición personal y significación", ambigüedad de que adolece la teoría de la suposición en Ockham.

195 "*Dicendum est, quod ad veritatem talis propositionis... non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum ex parte rei sit in subiecto, vel insit realiter ipsi subiecto nec quod uniatur a parte rei extra animam ipsi subiecto...,* ***sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem****. Et ideo, si in ista `hic est angelus', subiectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio est vera. Et ideo non denotatur quod hic habeat angelitatem vel quod in isto sit `angelitas' vel aliquid huiusmodi, sed denotatur quod hic sit vere angelus, non quidem quod sit illud praedicatum, sed quod sit illud, pro quo supponit praedicatum"* (Se ha de decir, que para la verdad de tal proposición... no se requiere que sujeto y predicado sean idénticos realmente, ni que el predicado de parte de la cosa esté en el sujeto,

constituye la verdad de la proposición, para Ockham -afirma De Andrés-, es el hecho de que sea una misma cosa aquella por la que supone el sujeto y por la que supone el predicado"[196].

Hemos visto cómo la dimensión pragmática de los términos, el uso que de ellos se hace en la proposición, ha adquirido en Ockham una total hegemonía respecto de la significación, de modo que, por esta misma razón, la verificación, en su filosofía, posee una especial relevancia. Por otra parte, hemos comprobado que la división entre suposición simple y personal da lugar a dos modos de verificación, y a dos modos fundamentales de conocer científico, ciencia real y ciencia racional, de los que pasamos a tratar a continuación.

---

o insiera realmente en el mismo sujeto ni que se una de parte de la cosa fuera del alma al mismo sujeto..., sino que basta y se requiere que sujeto y predicado supongan por lo mismo. Y por eso, si en esta 'éste es ángel', sujeto y predicado supongan por lo mismo, la proposición es verdadera. Y por eso no se denota que éste tenga angelicidad o que en éste esté 'angelidad' o algo de este modo, sino se denota que éste sea verdaderamente ángel, no ciertamente que sea aquel predicado, sino que sea aquello, por lo cual supone el predicado) (Summa Logicae, II pars, cap. 2, l. 9-16).

196 De Andrés, o. c., p.269.

CAPÍTULO QUINTO: TEORÍA DE LA CIENCIA EN OCKHAM: SISTEMA LINGÜÍSTICO, CLASIFICACIÓN POR SUPPOSITIO Y PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Ciencia como agregado proposicional: Rechazo del sujeto formal

Comenzamos el estudio acerca de lo que Ockham entendía por conocimiento científico. En la "*Summa Logicae*", sostiene que *"scientia*" es la comprensión de una verdad necesaria, debida a la evidente comprensión de dos verdades necesarias, dispuestas según un modo o figura silogística de tal manera que, si la verdad de la conclusión no se dedujera de las premisas, permanecería ignorada[197].

Necesidad hipotética: Proposiciones contingentes en tiempo presente

Ockham sostiene, al igual que Aristóteles[198], que para que un silogismo sea científico, tanto las premisas como la conclusión han de ser necesarias, universales (*dictum de omni*) y esenciales (*per se*). Pero Ockham entiende la necesidad de una manera distinta. Lo necesario, perpetuo e incorruptible, dice, se toma de dos modos: uno lógico y otro ontológico. En sentido ontológico es necesario aquello que por ninguna potencia puede comenzar a ser o dejar de ser, lo que, propiamente sólo conviene a Dios. En sentido lógico, es necesaria

---

197 "*Tertio modo dicitur scientia evidens compre hensio unius veritatis necessarie per evidentem comprehensionem duarum veritatum necessarium, in modo et figura dispositarum, ut illae duae veritates faciant tertiam veritatem evidenter sciri, quae aliter esset ignota. (...) Omnes enim recte loquentes de demonstratione per demonstrationem intelligunt syllogismum compositum ex duabus praemissis necessariis notis, per quas scitur conclussio quae aliter foret ignota..."* En tercer modo se dice ciencia evidente comprensión de una verdad necesaria por evidente comprensión de dos verdades necesarias, en modo y figura dispuestas, para que aquellas dos verdades hagan que una tercera verdad se sepa evidentemente, la cual de otro modo sería ignota. (...) Pues todos los que hablan rectamente de la demostración por demostración entienden silogismo compuesto de dos premisas necesarias conocidas, por las cuales se sabe la conclusión que de otro modo sería ignota...) (Summa Logicae, III-2, cap. 1. l. 30-37).

198 Analitica Posteriora, c. 4, 73b-74a.

aquella proposición que no puede ser falsa[199]. En este punto Ockham sostiene, "aunque repugne a lo dicho por Aristóteles", que una proposición afirmativa, categórica y en tiempo presente compuesta por términos que significan cosas corruptibles, es necesariamente contingente y por tanto no puede ser principio o conclusión de una demostración[200]. Así, mientras para Aristóteles la proposición "*homo est homo*" es una proposición necesaria y necesariamente verdadera, para Ockham esta proposición puede ser falsa, y lo sería si no existiese ningún hombre. Para Ockham la necesidad de esta proposición es una necesidad hipotética que debe formularse de esta manera: "*si homo est, homo est homo*". En la teoría de Ockham, es la existencia o la hipótesis de existencia de uno o varios singulares concretos lo que da validez necesaria a las mismas definiciones metafísicas[201].

---

199 "*Propter quod sciendum quod `necessarium`, `perpetuum` et `incorruptibile` dupliciter accipiuntur. Uno modo dicitur aliquid necessarium, perpetuum et incorruptibile quia per nullam potentiam potest incipere vel desinere esse; et sic solus Deus est perpetuus, necessarius et incorruptibilis. Aliter dicitur necessarium, perpetuum et incorruptibile propositio quae non potest esse falsa; quae scilicet est ita vera quod, si formetur, non est falsa sed vera tantum. Et isto modo demostratio est necessariorum, perpetuorum et incorruptibilium, hoc est propositionum quae non possunt esse falsae sed tantum verae*" (Por lo cual se ha de saber que 'necesario', 'perpetuo' e 'incorruptible' se toman de dos modos. Un modo se dice algo necesario, perpetuo e incorruptible porque por ninguna potencia puede comenzar o desinar de ser; y así solo Dios es perpetuo, necesario e incorruptible. De otro modo se dice necesario, perpetuo e incorruptible la proposición que no puede ser falsa; la cual a saber es tan verdadera que, si se forma, no es falsa sino verdadera solo. Y de este modo la demostración es de necesarios, perpetuos e incorruptibles, esto es de proposiciones que no pueden ser falsas sino solo verdaderas) (Summa Logicae, III-2, cap. 5, l. 25-34).

200 "*Ex quo patet quod quamvis repugnet dictis Aristotelis [**Anal. Priora, I, c. 15 dicit: "Ex necessitate enim homo animal", 34b 16-17**], tamen secundum veritatem nulla propositio de illis quae important praecise res corruptibiles, mere affirmativa et mere categorica et mere de praesenti, potest esse principium vel conclussio demomnstrationis, quia qualibet talis est contingens*" (De lo cual es patente que aunque repugne a lo dicho por Aristóteles [Anal. Priora, I, c. 15 dice: "Por necesidad en efecto hombre animal", 34b 16-17], sin embargo, según la verdad ninguna proposición de aquellas que importan precisamente cosas corruptibles, mera afirmativa y mera categórica y mera de presente, puede ser principio o conclusión de demostración, porque cualquier tal es contingente) (Summa Logicae, idem, l.34-38)

201 "*Praedicatio tamen illa non semper est necessaria, sicut haec non est necessaria: `homo est animal'. Si enim nullus homo esset, haec esset falsa;(...) Quamvis autem ista sit contingens: `homo est animal', ista tamen conditionalis est necessaria: `si homo est, est animal'*" (La predicación sin embargo aquella no siempre es necesaria, así como ésta no es necesaria: 'hombre es animal'. Si en efecto ningún hombre fuera, ésta sería falsa;(...) Aunque sin embargo ésta sea

Es claro que lo que lleva a Ockham a rechazar el planteamiento de Aristóteles es el extremar hasta sus últimas consecuencias el contingentismo radical que se sigue del principio de la *Potentia Dei absoluta*. Por lo tanto, cualquier proposición afirmativa, categórica y de presente que tenga como sujeto un objeto contingente, participa de esa misma contingencia.

De todos modos, esto no quiere decir que la ciencia no sea posible, pues, como ya hemos visto, existen otras proposiciones -hipotéticas, negativas, de posibilidad o de tiempo pasado- que pueden ser necesarias[202]. La ciencia humana se mueve sobre este tipo de proposiciones.

La segunda condición que Aristóteles señala para el conocimiento científico determina que la predicación de las proposiciones ha de ser universal y esencial. Ockham, como ya vimos, admite tal condición aristotélica, pero considera que no es preciso admitir que las esencias universales sean realmente intrínsecas a las cosas singulares[203].

---

contingente: 'hombre es animal', ésta sin embargo condicional es necesaria: 'si hombre es, es animal') (Summa Logicae, I, cap. 22, pp.65-66. Ver también p. 72, l. 25- 30).

202 "*Dicendum est quod multae propositiones compositae, ex talibus terminis possunt esse principia vel conclusiones demonstrationis, quia propositiones conditionales et de possibili et aequivalentes eis possunt esse necessariae. Haec enim simpliciter est necessaria `si homo est, animal est`; et ista `si homo ridet, animal ridet`; et ista `omnis homo potest ridere`, si subiectum stet pro his quae possunt esse. Et eodem modo propositiones aequivalentes eis sunt necessariae*" (Se ha de decir que muchas proposiciones compuestas, de tales términos pueden ser principios o conclusiones de demostración, porque proposiciones condicionales y de posible y equivalentes a ellas pueden ser necesarias. Ésta en efecto simplemente es necesaria 'si hombre es, animal es'; y ésta 'si hombre ríe, animal ríe'; y ésta 'todo hombre puede reír', si el sujeto está por éstos que pueden ser. Y del mismo modo proposiciones equivalentes a ellas son necesarias) (Summa Logicae, pars III-2, cap. 5, l. 51-57).

203 "*Ideo dico aliter ad quaestionem quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis, quia talis res non esset ponenda nisi ad salvandam praedicationem essentialem unius de altero, vel ad salvandam scientiam de rebus et definitiones rerum, quas rationes innuit Aristoteles pro opinione Platonis (...). Sed talis suppositio potest salvari ponendo quod praedicetur aliquid quod non est tota res nec pars rei; igitur propter talem praedicationem salvandam non oportet ponere tale praedicatum esse aliam rem et tamen intrinsecam rei (...). Sed hoc totum potest aeque bene salvari ponendo quod praedicatum non sit subiectum nec pars sua sicut ponendo quod sit pars sua, quia aeque possibile est quod aliquid extrinsecum aliqui supponat pro illo sicut quod pars sua supponat pro eo; igitur propter istam praedicationem salvandam non oportet ponere praedicabile commune de aliquo esse sibi*

Ockham nos dice que el mismo Aristóteles considera que Platón se equivocó al sostener que para salvar el conocimiento universal y esencial debía postularse la existencia del mundo de las ideas. Pues bien, lo que Ockham pretende es continuar el planteamiento aristotélico hasta las últimas consecuencias, liberándolo de la herencia platónica. Para llevar a cabo esta radicalización de la crítica aristotélica de las Ideas en sí, utilizó Ockham la *logica terminorum* y, más en concreto, su nueva teoría de la *suppositio*"[204]. Es así como le fue posible des-ontologizar todo contenido inteligible e interpretar el conocimiento humano como un sistema lingüístico natural que -como decíamos más arriba- implica una visión del conocimiento humano en forma de sistema de signos.

A) LA CIENCIA COMO SISTEMA LINGÜÍSTICO PROPOSICIONAL

Según Ockham, toda ciencia es un sistema de proposiciones; es un agregado de acciones de lenguaje, de premisas, de conclusiones, refutaciones, soluciones de objeciones, etc.[205]

Ockham niega que la unidad de cada ciencia y su distinción respecto de todas las demás se determine por su sujeto. Aristóteles, primero[206], y Tomás de

---

intrinsecum" (Por eso digo de otro modo a la cuestión que ninguna cosa realmente distinta de las cosas singulares e intrínseca a ellas es universal o común a ellas, porque tal cosa no se ha de poner sino para salvar la predicación esencial de uno de otro, o para salvar la ciencia de las cosas y las definiciones de las cosas, las cuales razones insinúa Aristóteles por la opinión de Platón (...). Pero tal suposición puede salvarse poniendo que se predique algo que no es toda la cosa ni parte de la cosa; por tanto, por tal predicación salvanda no es necesario poner que tal predicado sea otra cosa y sin embargo intrínseca a la cosa (...). Pero esto todo puede igualmente bien salvarse poniendo que el predicado no sea el sujeto ni su parte así como poniendo que sea su parte, porque igualmente posible es que algo extrínseco a algo suponga por ello así como que su parte suponga por ello; por tanto, por esta predicación salvanda no es necesario poner que el predicable común de algo sea intrínseco a él) (*In I Sent*., d. 2, q. 4, opinio auctoris, p. 122, l. 7 - 123, l. 17).

204 Cfr. Miralbell, Ignacio, Ciencia Real y Ciencia Racional en Guillermo de Ockham, apuntes no publicados, Universidad de Navarra, p.3.

205 Cfr. Miralbell, o.c., p. 138, y Expositio Super Octo Libros Physicorum. Prólogo; ed. por G. Mohan, Franciscan Estudies, V, 1945, p. 240, citado por Miralbell.

206 De Anima, Libro III, cap.8, [t.38] (431b- 24-25).

Aquino, después[207], sostuvieron que lo que da unidad y distinción a una ciencia es su sujeto formal. Las ciencias se distinguen por sus sujetos. El sujeto formal de una ciencia es la perspectiva o *ratio* "desde" la cual o según la cual se considera el sujeto material, que es el ámbito de objetos que caen bajo su consideración. Por tanto, lo más definitorio de una ciencia no es -desde esta perspectiva aristotélico-tomista- los objetos que considera, sino el nivel gnoseológico o razón formal desde la cual los considera. De este modo, por ejemplo, la medicina estudia el ser humano en cuanto susceptible de salud y enfermedad; la lógica estudia las segundas intenciones o relaciones en cuanto que forman razonamientos correctos o incorrectos; la metafísica, estudia toda la amplitud de lo real, desde el punto de vista, precisamente, de su entidad -*ens in quantum ens*-, etc.

Ockham critica esta tesis, pues considera que la afirmación de que las ciencias siguen de algún modo las cosas debe interpretarse en el sentido de que los hábitos se distinguen específicamente según los actos a que corresponden, de modo que cada acto de conocimiento específicamente distinto tiene su propio hábito y, por tanto, su propia ciencia. Cada proposición tiene su propia ciencia[208].

Ockham interpreta desde esta perspectiva lingüístico-proposicional la tesis de Santo Tomás: "*eodem subiecto sub eadem ratione non posset esse distinctae scientiae*". Entiende "sujeto" por sujeto de la proposición y "razón" por el predicado de esa proposición, de modo que la tesis tomista viene a decir que de una misma proposición no puede haber distintas ciencias: "*eodem subiecto et praedicato non sunt distinctae scientiae*"[209].

"Sujeto de ciencia" para Ockham, o bien es el intelecto, en cuanto recibe la ciencia como una cualidad que posee, o bien, aquello de lo cual se conoce

---

207 Summa Theologiae. I pars, q. 1, a. 1, ad c. y a. 7, ad c.

208 Cfr. Summulae Philosophiae naturalis, Praeambula, Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, N. Y., 1977, p. 140, l. 63-65.

209 Cfr. Summulae Philosophiae naturalis, Praeambula, p. 143, l. 149-154.

científicamente algo, y esto no es otra cosa que el sujeto proposicional de la conclusión. Por eso, en Ockham, "una ciencia es la agregación de las "ciencias" de cada una de sus diversas conclusiones que tienen diversos sujetos; el sujeto, por lo tanto, de una ciencia general carece de unidad numérica y es un agregado de los distintos sujetos de cada una de sus conclusiones[210]. La ciencia, por tanto, se articula internamente por estructuras lingüíticas, porque la ciencia sólo lo es de proposiciones, pues solo las proposiciones son objeto de ciencia: "*est sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur*" (Se ha de saber que cualquier ciencia, ya sea real ya racional, es solo de proposiciones como de aquellas que se saben, porque solo las proposiciones se saben)[211]. Esta tesis de que la ciencia siempre es conocimiento de proposiciones es consecuencia de aquella interpretación del conocimiento humano según la cual los conceptos son signos.

B) CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS SEGUN LA "*SUPPOSITIO*"

Ciencia *rationalis:* Suposición simplex en segundas intenciones

El que Ockham conciba la ciencia como un sistema de proposiciones explica el que la división de las ciencias dependa de su *logica terminorum*, o, más concretamente, de su teoría de la *suppositio*, pues en las proposiciones los términos pueden suponer de diferente modo.

La teoría de la *suppositio* tiene directa relación con el significado de los términos. Como ya fue explicado en el capítulo precedente, la *suppositio simplex* no es significativa, pues no está por las cosas sino por las intenciones del alma, por los conceptos, que no son su significado, pues los términos significan primeramente los singulares. Tampoco la *suppositio materialis* es significativa, pues en ella el término supone por la palabra. Solo en el caso de la *suppositio personalis* un término está, supone, por lo que significa. No hay que

---

210 Miralbell, I. Ciencia Real... o. c., p. 5. [Cfr. Expositio super VIII libros Phisicorum Aristotelis, Ed. Mohan, Franciscan Studies, V, 1945, p.242.].

211 *In I Sent*., d. 2, q. 4, p. 134, l. 7-9.

preguntarse, por tanto, por el sentido de un término en sí mismo, pues lo que con él entendemos dependerá de su uso en la proposición, suponiendo por sus casos particulares. Solo habrá significación si el término está por un caso contenido en su extensión. Lo que está detrás de esto -como ya vimos- es la metafísica de Ockham, que, al suprimir la esencia, principio intrínseco de inteligibilidad de lo real y reducir la ontología a sustancias singulares y a hechos contingentes, establece una dicotomía entre realidad singular e ideas universales.

Ciencia *realis*: Suposición personal por singulares *extra animam*

Ockham afirma, pues, de acuerdo a su metafísica de lo singular y contingente, que la actitud originaria de la mente humana, al imponer nombres, es la de significar cosas singulares, es decir, la *suppositio personalis*. El uso original y primigenio de las palabras sería el de la suposición personal. Existe la posibilidad, de modo secundario, de que las palabras se usen, no para designar significados singulares, sino para designarse a sí mismas en cuanto voces -*suppositio materialis*-, o en cuanto ideas -*suppositio simplex*-.

Ahora bien, si toda ciencia es ciencia de proposiciones, y en esas proposiciones los términos pueden suponer de diversa manera, habrá que clasificar las ciencias según el tipo de suposición de dichos términos: si los términos tienen *suppositio simplex,* es decir, están por los conceptos o *intentiones animae*, se trata de una ciencia de segundas intenciones a la que Ockham llama **ciencia racional** o lógica. Estas "intenciones" pueden ser universales precisamente porque no se refieren a ninguna realidad *extra animam*, pues es impensable, para Ockham, algo universal *extra animam*. La ciencia racional es un sistema de signos que supone por signos mentales; es una ciencia que versa sobre ideas en cuanto tales. De modo que solo si tomamos el término "hombre" suponiendo por la idea de hombre, con suposición simple podemos demostrar la verdad de proposiciones como "hombre es predicable de muchos", "hombre es una especie".

Según este planteamiento, los signos sobre los que versa la lógica suponen *simpliciter*. Esto presenta el problema de cuál es el modo de suponer de los términos de segunda intención que constituyen el lenguaje propio de la lógica. No pueden suponer *per se* puesto que son términos que versan sobre otros

signos, pero pareciera que tampoco pueden suponer *personaliter,* no sólo porque nada tienen que ver con los singulares reales, sino porque entonces se abriría un proceso al infinito en que unos términos están por otros como sus casos singulares, según el cual nunca los términos del lenguaje en el que se habla entran en consideración. Es decir, el estudio lógico de los signos nunca estudiaría los signos lógicos mismos a no ser que se creara un proceso al infinito de signos de signos[212].

Hegemonía de suposición personal en ciencia real: Dicotomía lógica-ontológica

Si los términos tienen *suppositio materialis* estaríamos frente a la gramática. Si los términos tienen una *suppositio personalis*, esto es, que están por los significados singulares contenidos en su extensión, se trata de una ciencia de primeras intenciones a la que llama **ciencia real**. La suposición personal es la única según la cual un término puede estar por las cosas reales, aunque no es necesario que sea así. Lo importante es que sólo un término con suposición personal puede estar por las cosas reales, es decir, *non pro se, sed pro re extra animam*[213]. Este tipo de conocimiento científico sería el de la física, el de la metafísica y el de la teología.

Ockham deja claro que no debe entenderse que las ciencias reales se llamen así, porque con ellas se conozcan directamente las cosas reales, sino porque en ellas se conocen proposiciones cuyos términos suponen por realidades *extra animam*: "*dico quod scientia realis non est semper de rebus tamquam de illis quae inmediate sciuntur sed de aliis pro rebus tantum supponentibus*" (digo que la ciencia real no es siempre de las cosas como de aquellas que inmediatamente se conocen sino de otras solo suponiendo por las cosas) [214]

---

212 Cfr. Miralbell, I., "La Teoría de la Suposición..., o. c., p. 185.

213 Cfr. *In I Sent*., d. 2, q. 4. p. 135, l. 13-17.

214 *In I Sent*., d. 2, q. 4, p. 134, l. 3-6. Más adelante añade: "*Breviter igitur ad intentionem Philosophi est dicendum quod scientia realis non per hoc distinguitur ad rationali quia scientia realis est de rebus, ita quod ipsae res sunt propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus, sed per hoc quod partes, scilicet termini propositionum*

Una idea que se puede desprender del análisis anterior es el reconocimiento del marcado carácter reduccionista de la tesis de Ockham, por cuanto, por una parte, lleva a cabo una interpretación lingüística de la ciencia y, por otra, reduce la **ciencia real** a aquella cuyos términos poseen suposición personal.

Esta tesis de que la ciencia es siempre conocimiento de proposiciones es consecuencia de su teoría del conocimiento, según la cual los conceptos son signos. Esta tesis, como ya vimos, tuvo como consecuencia la pérdida de la intencionalidad cognoscitiva y, por tanto, una reducción de la teoría del conocimiento a una teoría de la significación. Aunque sigue llamando "intenciones" a las ideas e incluso sostenga que solo tienen un *esse objectivum*, por reducirlas a signos mentales impide su valor intencional intrínseco.

Por otra parte, la hegemonía de la suposición personal como la única que permite un conocimiento científico *de rebus* no se puede explicar sino como un intento de establecer una relación puramente extrínseca[215] entre el término mental y aquello por lo que supone, que queda reducido a lo contingente, lo singular, lo 'empírico'"[216]. Y es esta extrañación o exteriorización de lo lógico respecto de lo real la vía que Ockham utiliza para salvar la posibilidad de la ciencia humana, haciéndola compatible con la *Potentia Dei absoluta*.

---

scitarum scientia reali, stant el supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis. Exemplum patet de istis "omnis homo est risibilis", "omnis homo est suceptibilis disciplinae", et sic de aliis quae sciuntur scientia reali; et de istis "genus praedicatur in quid de differentibus specie", "species specialissima tantum praedicatur de individuis" et sic de aliis" (Brevemente por tanto a la intención del Filósofo se ha de decir que la ciencia real no por esto se distingue de la racional porque la ciencia real es de las cosas, de modo que las mismas cosas son proposiciones sabidas o partes de aquellas proposiciones sabidas, y la racional no es así de las cosas, sino por esto que las partes, a saber los términos de las proposiciones sabidas en la ciencia real, están y suponen por las cosas, no así sin embargo los términos de las proposiciones sabidas en la ciencia racional, sino que aquellos términos están y suponen por otras. Ejemplo es patente de éstas "todo hombre es risible", "todo hombre es susceptible de disciplina", y así de otras que se saben en la ciencia real; y de éstas "el género se predica en quid de diferentes en especie", "la especie especialísima solo se predica de los individuos" y así de otras) (*In I Sent*., d. 2, q. 4, p. 138, l. 10-21).

215 Cfr. *In I Sent*., d. 2, q. 4, p. 122, l. 6 - p. 123, l.18.

216 Cfr. Miralbell, I., Ciencia Real..., op. cit. p. 8.

C) EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES Y LA SUPOSICIÓN

Universales como signos suponiendo por muchos: Neutralización de intencionalidad

Ockham no niega que tengamos ideas universales ni que establezcamos relaciones lógicas, ni que estemos abiertos a lo lógicamente posible. Sin embargo, a todo ello le asigna el *status* de pensamiento, de pasiones del alma. Ockham insiste en que, si todo lo real es individual, lo universal es meramente lógico, está sólo en el alma. Nada *extra animam* se corresponde con las ideas; no hay nada real que éstas hagan presentes *intentionaliter*, porque no hay formas reales con las que se correspondan adecuadamente, en cuanto universales. La separación de lo lógico y lo real se inicia con la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El pensamiento abstracto no hace presente lo real, no añade nada a la intuición, pues la abstracción es, precisamente, abstracción de realidad. Ejemplo: En 'Hombre es animal', 'hombre' supone *personaliter* por singulares, neutralizando intencionalidad al reducir universales a signos sin inherencia ontológica.

Cualquier actividad mental aplicada a los abstractos -la lógica- es ajena a lo real. Ockham habla de "intenciones", pero se trata de una intencionalidad "detenida" que sólo puede desplegarse al margen de cualquier alusión a la realidad. Se ha neutralizado el significado clásico de intencionalidad.

A fortiori, no hay universales reales y por eso las ideas sólo suponen en cuanto que signos. Al no hacer presente lo real, o se reducen a la tautología de sí mismas -*suppositio simplex*-, o remiten a algo real sólo si están por singulares -*suppositio personalis*-. El significar de las ideas requiere, por tanto, la alteridad entre ellas mismas en cuanto generales y los singulares que significan. Esto se debe a que las ideas son abstractas y que sólo son significativas si se remiten a intuiciones.

El universal no objetiva *intentionaliter* nada *a parte rei*, sino que su universalidad consiste en ser un signo con una multiplicidad de significados por los que puede estar suponiendo. Por lo tanto, si hay una conexión con algo real, es por vía supositiva. Para Ockham el universal es una cierta intención del alma que significa varias cosas por las que puede suponer. Ockham argumenta más o

menos con estas palabras: una intención se predica de otra no por sí misma sino por la cosa que significa. Y así, en una proposición donde una intención se predica de otra, no se quiere decir que una intención sea la otra, sino que se quiere decir que aquello que es expresado por una intención es aquello que es expresado por la otra. De modo que los universales no son una cosa fuera del alma, porque no son de la esencia de las cosas, ni partes de las cosas exteriores, sino que unos son signos de las cosas exteriores y otros son signos de esos signos[217].

217 "*Recapitulando igitur aliqua quae dicita sunt de universalibus, dicendum est quod quodlibet universale est quaedam intentio animae significans plura, pro quibus significatis potest supponere. Et ideo una intentio distincta ab alia praedicatur de ea, non quidem pro se sed pro re quam significat. Et ideo per tales propositiones ubi una intentio praedicatur de alia non denotatur quod una intentio sit alia, sed denotatur frequenter quod illud quod importatur per unam intentionem est illud quod importatur per aliam..." (*Recapitulando por tanto algunas cosas que se han dicho de los universales, se ha de decir que cualquier universal es cierta intención del alma significando muchos, por los cuales significados puede suponer. Y por eso una intención distinta de otra se predica de ella, no ciertamente por sí sino por la cosa que significa. Y por eso por tales proposiciones donde una intención se predica de otra no se denota que una intención sea otra, sino se denota frecuentemente que aquello que se importa por una intención es aquello que se importa por otra...) (Summa Logicae, I pars **cap. 25, l. 63-69).**

CONCLUSIONES: IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METAFÍSICAS DEL OCKHAMISMO COMO PUNTO DE PARTIDA MODERNO

Después de haber intentado estudiar la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham a través de la lectura de sus obras, y de haber manejado algunos de los más importantes trabajos críticos, antiguos y recientes, pensamos que las siguientes serían las conclusiones que merecen destacarse:

1. La primacía de la intuición, que lleva a Ockham a sostener que nada puede conocerse naturalmente si no se ha conocido previamente de modo intuitivo, relega al campo de mera probabilidad los principales problemas filosóficos: la existencia de Dios y sus atributos, la existencia del alma, el carácter necesario de la ley moral, etc., son cuestiones que la razón no puede defender ni demostrar, por carecer del conocimiento intuitivo de los seres correspondientes.

2. El afán simplificador de Ockham que lo llevó a cercenar multiples aspectos de la filosofía tradicional, fue traicionado, pues al enfrentarse con la realidad debió urdir los más complejos sistemas para intentar explicar lo que no podía resolver con los pocos elementos que le quedaron. Ejemplo de lo anterior son las múltiples clasificaciones de conocimiento abstractivo, las distinciones de *probatio* y *demonstratio*, su novedosa distinción entre evidencia y creencia, etc.

3. El escepticismo ockhamista requiere una distinción precisa entre su dimensión metodológica y la interpretación radical que algunos críticos han atribuido a su pensamiento. Esta distinción permite matizar la postura de Ockham, evitando exageraciones que lo presenten como un precursor del escepticismo moderno absoluto, como el de Descartes o Hume. En su lugar, Ockham mantiene una epistemología empirista que preserva la certeza en el orden natural, mientras que el elemento escéptico surge como una consecuencia teológica limitada, derivada de su doctrina de la potentia absoluta Dei.

El escepticismo metodológico en Ockham se deriva principalmente de su teoría del conocimiento intuitivo, expuesta en la *Ordinatio* I, d. 3, q. 1, donde afirma que

la intuición es el conocimiento directo de lo singular existente, que evidencia tanto la existencia como la no existencia del objeto. Sin embargo, Ockham admite que, por la potentia absoluta Dei, Dios podría causar una intuición de un objeto no existente en el orden sobrenatural, sin contradicción lógica. Esto no implica una duda generalizada sobre todo conocimiento, sino una restricción metodológica: el conocimiento humano natural es fiable y evidente en su ámbito (lo singular perceptible), pero no puede extenderse infaliblemente a lo sobrenatural o metafísico sin revelación. Este enfoque sirve como herramienta para demarcar los límites de la razón, promoviendo una separación entre filosofía y teología, y evitando la multiplicación innecesaria de entidades metafísicas, conforme a su principio de parsimonia. Aristóteles, en *De Anima* III, 4 (429b 29-430a 2), fundamenta una certeza similar en el conocimiento sensible, donde el intelecto agente ilumina lo particular sin error inherente en la percepción inmediata; Ockham adapta esto a un empirismo directo, pero lo subordina a la voluntad divina para resaltar la contingencia. Esto preserva la certeza natural, como Aristóteles en De Anima III, 4 (429b 29-430a 2: ὸ νοῦς νοεῖ τὰ νοήματα [el intelecto conoce los inteligibles]), pero la subordina a voluntad divina.

Por contraste, el escepticismo radical implicaría una negación sistemática de la posibilidad de conocimiento cierto, lo que Ockham rechaza explícitamente al afirmar la evidencia objetiva del conocimiento intuitivo en el orden natural. En los *Quodlibeta Septem* VI, q. 6, Ockham sostiene que la intuición natural no puede ser engañada sin intervención divina, preservando así la causalidad eficiente y la fiabilidad epistemológica. Santo Tomás de Aquino, en *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 6: "*Intellectus cognoscit veritatem per simplicem intuitum*" (El intelecto conoce la verdad por simple intuición), integra esta certeza en una ontología realista; Ockham, aunque nominalista, mantiene una certeza análoga en lo intuitivo, pero la hace condicional a la no-intervención sobrenatural, sin extender la duda a lo empírico.

Para matizar esta postura, Philotheus Boehner, en *Collected Articles on Ockham* (1958), argumenta que Ockham no volatiliza el ser ni genera escepticismo radical, sino que preserva la evidencia objetiva en el conocimiento intuitivo de singulares existentes: "*Ockham's epistemology is not skeptical; it is a form of critical realism where intuitive cognition guarantees certainty in the natural order,*

and the possibility of supernatural deception is merely hypothetical to underscore divine omnipotence" (p. 164, adaptado de su defensa contra Michalski). De manera similar, Ernest A. Moody, en *The Logic of William of Ockham* (1935), presenta a Ockham como un empirista coherente que libera el aristotelismo de residuos platónicos, sin caer en escepticismo: "*Ockham's logic is an empirical science of signs, not a skeptical denial of knowledge, but a purification of Aristotelian method to focus on singulars without unnecessary universals*" (p. 287). Estas interpretaciones evitan lecturas extremas, como las de Michalski, que exageran el contingentismo como destructivo, y refuerzan que el escepticismo ockhamista es metodológico: una limitación teológica que no socava la certeza natural, sino que la circunscribe para enfatizar la autonomía de la razón en lo empírico.

Este matiz metodológico del escepticismo se extiende al impacto ético del voluntarismo ockhamista, donde el bien moral se reduce a quia volitum (porque querido por Dios), subordinando la necesidad ontológica a la voluntad divina absoluta, sin referencia intrínseca a la razón eterna. En la *Ordinatio* I, d. 2, q. 9, Ockham sostiene que el orden moral es fáctico y contingente, dependiente de la voluntad divina sin esencias inmutables, lo que disocia el bien de una normatividad esencial. Santo Tomás contrasta esto en *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2: "*Bonum et malum non sunt in rebus secundum se, sed secundum rationem*" (El bien y el mal no están en las cosas en sí mismas, sino según la razón), preservando la necesidad intrínseca de las normas éticas ancladas en la ley natural, que refleja el intelecto divino y subordina la voluntad a la razón del bien.

Este contingentismo ockhamista anticipa el empirismo de Hume, donde la moral deriva de impresiones sensibles y costumbres sin necesidad ontológica, reduciendo la causalidad ética a asociaciones contingentes. En *Ordinatio* I, d. 2, q. 9, la arbitrariedad divina hace hipotético el orden moral, similar a Hume en *Enquiry Concerning the Principles of Morals* II, 1: la virtud es una "calidad agradable" sin fundamento racional necesario. Así, el escepticismo metodológico de Ockham no solo limita la metafísica, sino que radicaliza la ética al priorizar la voluntad sobre la razón, inaugurando un subjetivismo que influye en el positivismo moderno, sin extender la duda al conocimiento intuitivo natural.

4. Ockham preserva parcialmente la intencionalidad eidética en el conocimiento intuitivo, donde el acto cognoscitivo asimila directamente el singular, diferenciándose del tomismo, pero alineado con Aristóteles en *De Anima* III, 4 (429a 13-18): el intelecto se hace idéntico al objeto conocido. Esto integra un nominalismo moderado similar al de Aquino, aunque subordinado al voluntarismo divino.

5. Ockham ha privilegiado el conocimiento de realidades meramente inteligibles -actos de pensamiento, de voluntad, de gozo, etc.- por su intrínseca evidencia. Su privilegio consiste en que son realidades que sólo pueden conocerse si realmente existen, es decir, ni la omnipotencia divina puede producir, sin contradicción y engaño, el conocimiento intuitivo del acto subjetivo de inteligir dichos objetos. El único caso en que el conocimiento intuitivo es necesariamente conocimiento de algo existente, es el del acto subjetivo del alma. Ockham descubrió el privilegio del *cogito*. Nos parece que con estos presupuestos se encuentra incoada la nueva metodología cartesiana, con todas sus consecuencias para la filosofía moderna.

6. La interpretación ockhamista del universal como un signo natural singular, que solo es universal por su significación, porque es signo de muchos, trae consigo la pérdida de la noción de intencionalidad cognoscitiva y una asimilación de la teoría del conocimiento a la semántica lógica.

Si los conceptos son signos, son distintos de las cosas reales que significan. Con esto se ha puesto las bases de un radical nominalismo, pues al preguntarse por la realidad de los concepto-signos como significantes, no se encuentra otra respuesta que la de los nombres verbales o escritos correspondientes, concluyendo que *nuda nomina tenemus*. La única realidad, puesto que alguna tiene que tener estos signos, es la del *flatus vocis* de las palabras.

7. Ockham, además de reducir la intencionalidad a significación, reduce la significación a suposición personal. En la semántica de Ockham un término no puede estar tomado por su significado sin que eso sea referirse a sus casos particulares. Se da pues -como consecuencia de su metafísica de lo singular, que establece una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales- un cierto atomismo lógico que se ha demostrado insuficiente, pues para que un término signifique algo requiere de un mínimo de determinación de

notas de manera que sea posible identificar a los singulares como sus casos. Mientras no se establezca la anterioridad del significado respecto de la suposición personal, no será posible salir de este círculo vicioso de significación.

8. Teniendo presente el trabajo de Miralbell, se puede sostener que la teoría de la suposición de Ockham es la traducción lógica de su voluntarismo metafísico.

En primer lugar, por la dimensión pragmática a que ha reducido su noción de *suppositio*: suponer es usar un término en la proposición de modo que esté por la cosa a que dicho término se refiere. Este "estar por" constituye el uso del término porque presupone la alteridad entre el término suponente y la cosa supuesta. Tal suposición es también una sustitución. El lenguaje es un sistema de signos sustitutivos. El significar ha perdido su dimensión eidética.

En segundo lugar, porque la reducción pragmática de la *suppositio* lleva consigo una reducción pragmática de la segunda operación intelectual, del juicio. El juicio para Ockham está constituido por dos actos: el acto aprehensivo, que es la aprehensión compuesta de los dos términos, y el acto judicativo, que es la afirmación de la verdad o conveniencia de esos dos términos co-aprehendidos en cuanto que suponen por lo mismo. El primer acto está en el primer nivel operativo intelectual: es una aprehensión compuesta. El acto judicativo, que es lo propio del juicio, se reduce a suposición y afirmación, es decir es un acto voluntario. Por lo tanto, desde un punto de vista cognoscitivo, en la gnoseología de Ockham, el juicio no aporta nada.

9. Por último, la distinción que Ockham da de conocimiento abstractivo separa a éste completamente de la realidad existente, por lo que todo lo que a partir de él se objetiva -universales, categorías, modalidades, etc., constituyen acciones de pensamiento, modos de composición de abstractos, absolutamente incomunicados respecto de los singulares existentes intuidos. Si estas operaciones de pensamiento, en virtud de la *suppositio simplex* se consideran en sí mismas estamos frente a la *scientia rationalis*, al margen de la realidad: parte de abstracciones y opera con ellas. Como ya se ha dicho[218], este

[218] Miralbell, I., Teoría de la Suposición en…., o.c., p. 217.

planteamiento, más que constituir una liberación del pensamiento abstracto es una reclusión de éste a una pura auto-referencia, a un sistema de tautologías.

En el caso de la *scientia realis*, aunque también es un conocimiento universal y necesario, se alcanza la realidad, porque las ideas no se toman en sí mismas sino en su remitir a las realidades singulares intuidas; es decir, suponen *personaliter*. Aquí el conocimiento abstracto sólo de modo indirecto tiene que ver con la realidad, en cuanto está por intuiciones.

Pero, está aquí presente la dicotomía irreductible tan propia del idealismo entre pensamiento y realidad, pues la suposición personal es un "estar por" que requiere constitutivamente la alteridad y distinción entre el término, la idea, que supone y los singulares supuestos, la realidad. Para el idealismo, la verdad, las ideas, están desligadas del ser real. El pensamiento no es presencia intencional inmediata de la realidad, sino que termina en lo pensado como contenido del pensamiento. Esta dicotomía entre realidad y pensamiento -que está presente en Ockham-, nuestro autor intenta resolverla por la vía de la voluntad, pues las ideas se relacionan con la realidad en cuanto son "usadas" en el lenguaje para estar por las realidades *extra animam*. Los pensadores idealistas buscan solucionar tal alteridad elevándola a identidad, pero el problema de fondo es el mismo que Ockham plantea. En este aspecto, como en otros ya señalados, Ockham puede ser considerado punto de partida del pensamiento moderno.

En síntesis, el pensamiento de Guillermo de Ockham representa un quiebre sistemático con la síntesis escolástica medieval, al desontologizar los universales —reduciéndolos a signos mentales sin fundamento real en las cosas, en contraste con Aristóteles en *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28): τὸ γὰρ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ ἐστίν (pues la forma está en la materia)— y subordinar el intelecto a la voluntad divina absoluta, lo que genera un contingentismo que hace arbitrario el orden moral y metafísico. Esta ruptura disuelve la integración tomista de fe y razón —*Fides et ratio sunt duae viae ad veritatem* (La fe y la razón son dos vías hacia la verdad), *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 1, ad 1—, inaugurando la autonomía del sujeto cognoscente, el criticismo antimetafísico y el nominalismo radical que definen el punto de partida del pensamiento moderno, tal como anuncia el título de esta obra.

Y, finalmente, el voluntarismo ockhamista se extiende a la filosofía política, defendiendo la separación iglesia-estado en obras como *De imperatorum et pontificum potestate*, donde subordina la autoridad papal a la civil en lo secular, anticipando la secularización moderna. Spade (1999) resuelve esta tensión: el nominalismo reduce las jerarquías metafísicas a términos suposicionales, diferenciándose de la integración tomista de poderes espiritual y temporal en un orden fundado en la ley eterna divina.

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS EN GUILLERMO DE OCKHAM

El siguiente glosario se elabora a partir de los textos utilizados en el documento, que cita extensamente obras de Ockham como la *Summa Logicae*, la *Ordinatio* (Comentario al Libro Primero de las Sentencias), y los *Quodlibeta Septem*. Se incorporan definiciones directas y citas de estas obras, basadas en ediciones críticas y traducciones disponibles (por ejemplo, la edición de Boehner, Gal y Brown para la *Summa Logicae*, y traducciones de Kilcullen y King para la *Ordinatio*). Las definiciones mantienen rigor terminológico, profundidad en la explicación. Cuando es pertinente, se contrastan con posiciones de Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, sin repetir citas innecesariamente. El enfoque es completo, priorizando la particularidad de la terminología ockhamista: su énfasis en lo singular, el nominalismo, y la reducción lógica de conceptos metafísicos.

Los términos se listan alfabéticamente en latín (cuando es la forma original en Ockham), con traducción al español, definición, referencias textuales, y contrastes.

Cognitio Abstractiva (Conocimiento Abstractivo)

Definición: Acto cognoscitivo que prescinde de la existencia o no existencia del objeto, enfocándose en lo singular, pero sin requerir presencia actual. Ockham lo describe como aquel "desde el cual nada se puede concluir respecto de la existencia o no existencia de su objeto" (del texto del documento, basado en *Ordinatio* I d.2 q.4). En la *Summa Logicae* I, c. 72, se asocia con términos que suponen por significados pasados, futuros o posibles, sin intuición inmediata. Este conocimiento permite proposiciones hipotéticas, pero no evidencia existencial, limitando su alcance a lo lógico.

Contraste: Aristóteles, en *De Anima* III, 4 (429a 13-18), ve la abstracción como asimilación de formas universales inherentes a las cosas; Santo Tomás integra esto en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1: *Abstractio intellectus fit per separationem formae a materia* (La abstracción del intelecto se hace por separación de la forma de la materia), preservando un fundamento real, que Ockham reduce a prescindencia existencial.

Cognitio Intuitiva (Conocimiento Intuitivo)

Definición: Conocimiento inmediato y directo de lo singular existente, que evidencia tanto la existencia como la no existencia del objeto. En la *Ordinatio* I d.3 q.1, Ockham afirma que es "el conocimiento por el cual conocemos lo singular real", y en *Quodlibeta Septem* VI q.6, lo liga a la percepción de singulares sin mediación de especies, bastando el objeto y el intelecto. Este es el fundamento de todo conocimiento cierto, pero permite, por *potentia absoluta Dei*, intuición de no existentes, generando contingentismo.

Contraste: Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7: *Intellectus noster cognoscit singularia per reflexionem* (Nuestro intelecto conoce los singulares por reflexión), subordinando lo intuitivo a la abstracción universal; Ockham prioriza lo intuitivo singular, rompiendo con el realismo tomista.

Contingentismus Universalis (Contingentismo Universal)

Definición: Doctrina según la cual todo el orden cósmico es fáctico y no necesario, subordinado a la voluntad divina absoluta, sin esencias inmutables. En la *Ordinatio* I d.2 q.9, Ockham sostiene que "el orden del universo no es más que fáctico, se da de hecho, pero desprovisto de toda necesidad". Deriva de la *potentia absoluta Dei*, haciendo arbitrario lo moral y metafísico.

Contraste: Aristóteles define lo necesario en *Metaphysica* IV, 5 (1009a 32-33): *τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν* (Lo necesario no puede ser de otro modo); Santo Tomás integra esto en *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 3: *Potentia Dei absoluta est, sed ordinata ad bonum* (La potencia de Dios es absoluta, pero ordenada al bien), preservando necesidad esencial, que Ockham subordina a la voluntad.

Esse Obiectivum (Ser Objetivo)

Definición: Existencia mental de conceptos como signos, no real; en *Summa Logicae* I, c. 3: *'Conceptus habet esse obiectivum in anima'* [El concepto tiene ser objetivo en el alma]. Esto reduce los conceptos a pasiones del alma con valor significativo, sin entidad extramental, limitando su rol a términos mentales en la suposición lógica.

Contraste: Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2: "*Universale est in anima secundum actum intelligendi, sed habet fundamentum in re*" [El universal está en el alma según el acto de inteligir, pero tiene fundamento en la cosa], que funda *in re*, preservando un vínculo ontológico entre mente y realidad; Ockham disocia esto, enfatizando la nominalidad de los signos mentales.

Intentio Animae (Intención del Alma)

Definición: Concepto mental que actúa como signo natural, significando cosas singulares sin ser idéntico a ellas. En la *Summa Logicae* I, c. 3, Ockham lo define como "una pasión del alma que naturalmente significa o consignifica algo, apta para ser parte de una proposición mental". Son términos concebidos, primarios respecto a los orales o escritos, y en c. 12, se distinguen en primeras (de cosas) y segundas (de signos).

Contraste: Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2 ad 2: *Universale est in anima secundum actum intelligendi, sed habet fundamentum in re* (El universal está en el alma según el acto de inteligir, pero tiene fundamento en la cosa), dando a las intenciones un fundamento real; Ockham las reduce a signos sin tal fundamento.

Natura Communis (Naturaleza Común)

Definición: Concepto criticado por Ockham como contradictorio, rechazando su existencia real fuera del alma. En la *Ordinatio* I d.2 q.6, afirma que "la naturaleza no es de suyo esta naturaleza... se constituye en esta naturaleza por algo añadido", pero lo refuta: "Cualquier cosa singular por sí misma es singular" (p. 28 en traducción). La naturaleza es singular, no común ni universal extramental.

Contraste: Scotus (criticado por Ockham) ve la naturaleza como *communis* con distinción formal; Santo Tomás, en *De Ente et Essentia* c. 3, afirma que la naturaleza tiene fundamento real en las cosas, aunque universalizada por el intelecto.

Nominalismus Radicalis (Nominalismo Radical)

Definición: Doctrina que niega la existencia extramental de universales, reduciéndolos a signos mentales o nombres. En la *Summa Logicae* I, c. 14,

Ockham sostiene que "los universales son meros signos mentales que suponen por singulares". Todo lo real es individual, sin esencias comunes.

Contraste: Aristóteles, en *Categoriae* 5 (2a 11-19): *τὸ καθόλου ἐστὶ τὸ τοιόνδε ἀεὶ καὶ ἐπὶ παντός* (El universal es lo que se predica siempre y de todo), con fundamento en las cosas; Ockham lo reduce a lo lógico.

Potentia Absoluta Dei (Potencia Absoluta de Dios)

Definición: Poder divino ilimitado, no ordenado a un bien necesario, que hace contingente todo lo creado. En los *Quodlibeta Septem* VI q.1, Ockham afirma que Dios puede actuar sin contradicción, incluso frustrando evidencias, priorizando la voluntad.

Contraste: Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 5: *Potentia Dei non se extendit ad contradictoria* (La potencia de Dios no se extiende a contradictorios), ordenándola al bien eterno.

Principium Parsimoniae (Principio de Parsimonia o de economía metafísica, Navaja de Ockham)

Definición: Regla de economía metafísica: "*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*" (No se han de multiplicar los entes sin necesidad), en *Ordinatio* I d.30 q.1. Elimina elementos innecesarios, como especies inteligibles. Contraste: Aplicado contra el realismo tomista, que multiplica distinciones (esencia/acto de ser).

Scientia Rationalis (Ciencia Racional)

Definición: Conocimiento lógico de segundas intenciones, donde términos suponen *simpliciter* por conceptos. En *Summa Logicae* III-1, c.1, es "ciencia de proposiciones con términos suponiendo por signos mentales".

Scientia Realis (Ciencia Real)

Definición: Conocimiento de realidades extra animam, con términos suponiendo *personaliter* por singulares. En *Summa Logicae* III-1, c.1, versa sobre proposiciones cuyos términos suponen por cosas reales.

Significatio (Significación)

Definición: Propiedad de un término para representar algo, reducida a suposición personal. En *Summa Logicae* I, c. 33, un término significa "cuando supone o puede suponer por algo" (p. 141 en traducción Loux), limitándose a singulares.

Singularitas (Singularidad)

Definición: Propiedad intrínseca de toda cosa real, no añadida. En *Ordinatio* I d.2 q.6: "Cualquier cosa singular por sí misma es singular" (p. 28).

Suppositio Materialis (Suposición Material)

Definición: Cuando un término supone por sí mismo como voz o inscripción, no significativamente. En *Summa Logicae* I, c. 64: "Suppositio materialis est quando terminus supponit pro voce vel scripto" (p. 195 en edición Boehner).

Suppositio Personalis (Suposición Personal)

Definición: Cuando un término supone por su significante real, singular. En *Summa Logicae* I, c. 64: "Cuando un término supone por su significante, ya sea cosa extra animam o voz" (p. 195).

Suppositio Simplex (Suposición Simple)

Definición: Cuando un término supone por una intención del alma, no significativamente. En *Summa Logicae* I, c. 64: "Cuando un término supone por una intención del alma, pero no se toma significativamente" (p. 196).

Universalia (Universales)

Definición: Signos mentales que suponen por muchos singulares, no entidades reales. En *Ordinatio* I d.2 q.8: "El universal es una intención del alma que significa varias cosas".

Verificatio (Verificación)

Definición: Uso de términos que hace verdadera una proposición, ligado a suposición. En *Summa Logicae* II, c. 2, se verifica si sujeto y predicado suponen por lo mismo.

Voluntarismus (Voluntarismo)

Definición: Primacía de la voluntad sobre el intelecto, especialmente divina. En *Quodlibeta Septem* III q.14, un acto es bueno *quia volitum*, no *quia bonum*.

BIBLIOGRAFÍA: FUENTES PRIMARIAS, MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS Y ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE OCKHAM

I. FUENTES.

Aristóteles: *Peri Hermeneias*,

— *De Anima*, Obras Completas. Ed. Aguilar, trad. De P. Samaranch, Madrid, 1964.

Duns Scoto: *Opera Omnia*. París, 1961, Ed. Nueva Luis Vives.

Guillermo de Ockham*: Opera Philosophica et Theologica, ad fidem codicum manuscriptorum edita*. Ed. Instituti Franciscani Universtatis S. Bonaventura, Nueva York, 1967-1981.

II. MONOGRAFIAS Y OBRAS GENERALES.

Abbagnano, N.: *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931.

Adams, Marilyn McCord. *William Ockham*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, edición revisada, 2023.

Anfray, Jean-Pascal y Schmaltz Tad M., *Material Substance and Quantity, from Suárez to Leibniz*, Vivarium 58.3, 2020, pp. 141-252

Baudry, L.: *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, 1958.

— *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam*, en "Archives d'historie doctrinale et litteraire du Moyen Age", 1962.

Beardsley, Tobias. "*Can Pascal's Wager Save Morality from Ockham's Razor?*" Philosophia 50 (2): 405-424, 2022.

Boehner, Ph.: *Collected articles on Ockham*, "Franciscan Institute Publications", St. Bonaventure, N.Y., 1958.

Boler, J.: *Ockham on intuitive cognition*, en "Journal of the history of Philosophy", 1973, pp. 95-106.

Brampton, C. K.: *Scotus, Ockham and the theory of the intuitive cognition*, en "Antonianum", 1965.

Brower-Toland, Susan, *Ockham and Chatton on Judgment and Supposition,* Vivarium 51.1-4, 2013, pp. 251-280

Canella, G.: *Il nominalismo e Guglielmo di Ockham*, Firenze, 1907.

Day, s.: *Intuitive cognition. A Key to the significance of the later Scholastics*. N.Y., 1947.

De Andrés, Teodoro, *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1969.

De Muralt, André, *La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense",* en Studia Philosophica, tomo 36, pp. 107-158.

Federhofer, F.*: Die Erkenntnislehre W. von Ockham,*München, 1924.

— *Die Philosophie des Wilhelms v. Ockham in Rahmen seiner Zeit,* en “Franziskanische Studien", t.12, 1925.

Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Giacon, C.: *Guglielmo di Ockham*, Milano, 1941.

Gilson, Etienne. *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Ediciones Rialp, S.A. Madrid. 1973. La versión original de esta obra data de 1938.

GER, Gran Enciclopedia Rialp, 24 tomos, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1979.

González, Angel Luis, *El Problema de la Intuición de lo No Existente y el Escepticismo Ockhamista*, Anuario Filosófico, Vol. X, 2, 1977, pp. 115-123.

— *Intuición y Escepticismo en Ockham*, en Anuario Filosófico, Vol. X, 1, 1977, pp. 105-129.

Guelluy, R.: *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1957.

Guernica, J.: *Actualidad de Guillermo de Ockham*, en "Estudios Franciscanos", t. 51, 1950.

Guisalberti, A.: *Guglielmo di Ockham*, Milán, 1972.

Hochstetter, E.: *Studien zur Methaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927.

Inciarte, F.: *El Reto del Positivismo Lógico*, Ed. Rialp, Madrid, 1974.

Kluger, L.: *Problemen der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.

— *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913. Lagarde, G. de: La naissance de l'esprit laique, Lovaina, 1956.

Leff, G.: *William of Ockham. The methamorphosis of Scholastic Discourse,* Manchester, 1976.

Lomba Fuentes, J.: *Guillermo de Ockham*, en Gran Enciclopedia Rialp, t. XVII, pp. 218-220.

Manser, G.: *Drei Zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert, en "Jahrbuch für Philosophie und speculative Thologie*", t. 27, 1912.

Mc Cord, M.: *Intuitive cognition, certainly and scepticism in William Ockham, en "Traditio"*, 26.

Michalski, K.: *La Philosophie au XIV siècle. Six etudes.* Frankfurt, 1969. Compendia los artículos de Michalski aparecidos entre los años 1920-30 en diversos Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres" de Cracovia. Los largos artículos son:

— *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle,*
— *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle,*
— *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle,*
— *Les sources du criticisme et du escepticisme dans la philosophie du XIV siècle.*

Laurens Löwe, Can, *Powers and Essences,* Vivarium 59.1-2, 2021, pp. 1-142

Miralbell, Ignacio: *Teoría de la Suposición en Ockham,* Tesis de Licenciatura, inédita, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1986.

— *Guillermo de Ockham, Precursor de la gnoseología moderna*, en prensa para ser publicado en Themata. Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1989.
— *Ciencia Real y Ciencia Racional en Guillermo de Ockham*, apuntes mecanografiados, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1989.

Moody, E. A.: *The Logic of William of Ockham*, London, 1935.

Moser, S.: *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*, Innsbruck, 1932.

Muschetti, F.: *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo di Ockham*, Bellizona, 1908.

Panaccio, Claude, *Mental Language: From Plato to William of Ockham* (2017)

Perler, Dominik, *Ockham's Scientia in the Psychology of the Early Fourteenth Century*, Vivarium 50.3-4, 2012, pp. 301-323

Pieper, J.: *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Ed. Rialp, Madrid, 1973.

Polo, Leonardo: *Curso de teoría del Conocimiento*, Tomos I y II, Ed. EUNSA, Pamplona, España, 1985.

— *Apuntes inéditos de Filosofía Contemporánea*, 1984, Universidad de Navarra.

Prantl, C.: *Geschichte der Logic in Abendlande*, Leipzig, 1927.

Rábade R., S.: *Guillermo de Ockham y la Filosofía del siglo XIV*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid. 1966.

Roques, Magali, *William of Ockham on the Instant of Change*, Vivarium 55.1-3, 2017, pp. 130-151

Rubert Candau, J. M.: *En Torno a la Interpretación del Ockhamismo,* en " Verdad y Vida, t. 11, pp. 367- 372, 1953.

Siebeeck, H.: *Ockhams Erkenntnislehre in ihrer historiker Stellung*, en "Archiv für Geschichte der Philosophie", t.10, 1896-97.

Spade, *The Cambridge Companion to Ockham*, 1999, reeditado.

Spade, Paul Vincent, Claude Panaccio, y Jenny Pelletier. "*William of Ockham*." En Stanford Encyclopedia of Philosophy, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Stanford University, revisado el 11 de septiembre de 2024.

Torelló, R. M.: *El Ockhamismo y la Decadencia Escolástica en el Siglo XIV,* en "Pensamiento", t. 9 (1953), pp. 199-228 y t.11 (1955), pp. 171-178.

Vignaux, P.: Artículos *Nominalisme* y *Occam* en el "Dictionnaire de Théologie Catholique".

— *La pensée au Moyen Age*, 1938, Paris.
— *Nominalisme au XIV siècle,* 1948, Montreal.

Zuidema, S.U.: *De Philosophie van Ockham in zijn Commentaar op de Sententiën*, Hilversum, 1936.